

Año 7, Vol. 7, Núm. 13, enero - junio 2021 | ISSN:2448-5241

13

Antrópica

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades



FACULTAD DE CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS UADY

Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades

Año 7, vol. 7, núm. 13 enero-junio 2021



Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades es una revista científica de ciencias sociales y humanidades en formato digital, semestral, fundada por estudiantes y profesores de la Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán. El primer número apareció en 2015.

La publicación está dirigida a toda la comunidad científica y académica: estudiantes, profesores docentes, investigadoras e investigadores de los campos de la Antropología, Arqueología, Ciencias Políticas, Comunicación Social, Derecho, Economía, Filosofía, Historia, Literatura, Psicología y Sociología. La revista recibirá colaboraciones originales e inéditas, escritas en idioma español y que no estén siendo postuladas de forma simultánea en otras publicaciones, revistas u órganos editoriales.

Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades, en afán de fomentar el intercambio global del conocimiento y las ideas, permite el acceso a sus contenidos (tanto de texto como visuales) sea para descargar, leer, copiar, imprimir y consultar. En caso de emplearse o reproducirse de forma total o parcial algún contenido, es obligatorio citar su procedencia y respetar los derechos de autor.

Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades es una publicación gratuita y no cobra cuotas por la publicación de sus artículos.

Es una publicación arbitrada, dictaminada por pares ciegos e indexada. Integra el índice Latindex

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación. Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de la Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán.

ISSN: 2448-5241

Sitio web: www.antropica.com.mx

Email: revista.antropica@gmail.com

Información legal

ANTRÓPICA. REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES, año 7, vol. 7, núm. 13, enero-junio 2021 es una publicación semestral editada por la Universidad Autónoma de Yucatán, México a través de la Facultad de Ciencias Antropológicas. Km. 1 Carretera Mérida-Tizimín, Cholul, C.P. 97305, Apartado Postal 1405, Correo Centro, Mérida, Yucatán. Tel.: +52 (999) 930 0090 Ext. 2118 <http://www.antropologia.uady.mx/revista/antropica/antropica.php>. Editores responsables: Gabriel Angelotti Pasteur. Número de reserva de derechos al uso exclusivo: 04-2018- 113011041100-203, ISSN 2448-5241, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Responsable de la última actualización, Rodrigo Vences Nava. Facultad de Ciencias Antropológicas., Km. 1 Carretera Mérida- Tizimín, Cholul, C.P. 97305. Fecha de última modificación, 6 de enero de 2021.

Transparencia

Los materiales e insumos necesarios para el proceso de trabajo y publicación (fotocopias, impresiones y papeles) y los mobiliarios (escritorio, teléfono, conexión a internet) son provistos por la UADY y la Facultad de Ciencias Antropológicas. Mientras que los electrónicos (computadoras, escáner, impresora, grabadoras digitales, proyector digital, cámaras de videograbación, cámaras fotográficas, tripies y otros accesorios) fueron adquiridos en proyectos financiados por PRODEP (Secretaría de Educación Pública) y CONACYT, en convocatorias distintas; estando todos ellos inventariados y resguardados por la UADY.

Además, la UADY brinda apoyo legal (mediante el departamento jurídico) y se responsabiliza por el pago para la renovación del nombre de la publicación ante INDEAUTOR. Mientras que la Facultad de Ciencias Antropológicas respalda técnicamente (mediante el departamento de computación) y aporta para el pago de la página web. Cualquier otro gasto adicional que pueda presentarse, en particular relacionados con la promoción y difusión de la publicación, pueden ser solventados por los integrantes del equipo técnico o el Director de la publicación.

Lo señalado resulta suficiente para que podamos publicar dos números anuales en el formato digital. Es importante señalar que **Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades** no posee cuenta bancaria ni está interesada en recibir financiamiento externo o apoyo económico de empresas, fundaciones, gobiernos o particulares.



Ilustración de la portada

La obra de la portada se titula “Avenida” y pertenece a la serie “Mundo chatarra” del artista plástico Alejandro Burdisio “Burda” (Córdoba, Argentina). Su obra se puede encontrar en la siguiente dirección:

<http://burda.artstation.com/projects>

DIRECTORIO

Universidad Autónoma de Yucatán

Dr. José de Jesús Williams

Rector

Facultad de Ciencias Antropológicas

Dra. Celia Rosado Avilés

Directora

Gabriel Angelotti Pasteur (UADY)

Dirección editorial

COMITÉ EDITORIAL

Dra. Margarita Rosales González

Centro Yucatán del Instituto Nacional de Antropología e Historia, Mérida, INAH. Yucatán.

Dr. Frausto Oscar Martínez

Universidad de Quintana Roo, Quintana Roo

Dra. Paola Peniche Moreno

Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social
Unidad Peninsular, CIESAS. Mérida, Yucatán.

Dr. Jesús Lizama

Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social
Unidad Peninsular, CIESAS. Mérida, Yucatán.

Dra. Inés Cortéz Campos

Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social
Unidad Peninsular, CIESAS. Mérida, Yucatán.

COMITÉ ASESOR

Dr. Marco Calderón Mólgora

El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán

Dr. Bradley S. Epps

Universidad de Cambridge, Reino Unido

Dr. David de Ángel García

Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales,
Universidad Nacional Autónoma de México, Mérida, Yuc.

Dra. Ella Fanny Quintal Avilés

Centro Yucatán del Instituto Nacional de Antropología e Historia,
Mérida, Yuc.

Dr. Enrique Rodríguez Balam

Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales,
Universidad Nacional Autónoma de México, Mérida, Yuc.

Dr. Jesús Solís Cruz

Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas

Dr. Joel Francis Audefroy

Instituto Politécnico Nacional. México.

Dr. Raymundo Padilla Lozoya

Universidad de Colima, Facultad de Letras y Comunicación,
Licenciatura en Periodismo. Colima.

Dr. Guillermo Alonso Meneses.

El Colegio de la Frontera Norte (Tijuana, Baja California).

Dr. Luis Escala Rabadán.

El Colegio de la Frontera Norte (Tijuana, Baja California).

Dr. Luis Vázquez León.
Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social
Unidad Regional Occidente. Jalisco.

Dr. Carlos Welsh Rodríguez.
Universidad Veracruzana. Departamento Centro de Ciencias de la Tierra.

Dra. Lourdes Romo Aguilar.
El Colegio de la Frontera Norte. Sede Ciudad Juárez (Chihuahua).

Dr. Juan Manuel Rodríguez Estevez.
El Colegio de la Frontera Norte (Tijuana, Baja California).

ASISTENTE DE REDACCIÓN

Ilka Martínez Otero
Universidad Autónoma de Yucatán

EDITORES DE PRODUCCIÓN

Aurora Euan Couoh
Universidad Autónoma de Yucatán

Mtro. Gonzalo Rosado García
Universidad Autónoma de Yucatán

Mtro. Rodrigo Vences Nava
Universidad Autónoma de Yucatán

SERVICIO SOCIAL Y BECARIOS

Margarita Alejandra Esquinazi Kú
Becaria programa Jovenes Construyendo el Futuro
Universidad Autónoma de Yucatán

Daniel Osvaldo Díaz Medina
Universidad Autónoma de Yucatán

Geovanna Bobadilla Briseño
Universidad Autónoma de Yucatán

Jesús Rodríguez Hernández
Universidad Autónoma de Yucatán

Citlalli Zacarías Salcedo
Universidad Autónoma de Yucatán

Ileana García Lizama
Universidad Autónoma de Yucatán

ÍNDICE Y EDITORIAL



ÍNDICE | ENERO - JUNIO 2021

Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades
Año 7, Vol. 7, Núm. 13 | ISSN:2448-5241

Carta editorial, índice y datos legales

13

The new normality o la vieja normalidad disfrazada con cubrebocas
The new normal or the old normal disguised with masks
por Gabriel Angelotti Pasteur

Artículos académicos

21

Pensar decolonialmente desde un lugar de enunciación no académico. Heridas coloniales que habitan cuerpos, espacios y tiempos heterogéneos.
Thinking decolonially from a non-academic enunciation place. Colonial wounds that inhabit heterogeneous bodies, spaces and times
por Silvia Valiente

49

Masculinidades disidentes: metodología feminista-queer y performatividad de género.
Dissident masculinities: feminist-queer methodology and gender performativity
por Francisco Hernández Galván y Alethia Dánae Vargas Silva

73

Retos y experiencias de las familias monoparentales encabezadas por mujeres madres solteras de Amacuitlapilco, Morelos.
Challenges and experiences of single-parent families headed by single mothers from Amacuitlapilco, Morelos
por Angélica Rodríguez Abad

95

Parresía, ética y cuidado de sí. Apuntes para una antropología filosófica.
Parrhesia, ethics and self-care. Notes for a philosophical anthropology
por Carlos Alberto Navarro Fuentes

111

“Procesos y Escalas”: Apuestas por una nueva mereología social.
“Processes and Scales”: Bets on a new social mereology
por Juan Camilo Perdomo Marín

141

Los retos para la sostenibilidad urbana en el contexto del antropoceno.
Challenges for urban sustainability in the context of the anthropocene
por María Marlene Acosta Jiménez, María de la Luz Valderrábano Almegua, Pedro Joaquín Gutiérrez Yurrita y Jaime Castro Campos

165

Percepciones de los residentes de Pisté (Yucatán) sobre los impactos del turismo
Residents' perceptions of tourism impacts in Pisté, Yucatan
por Fernando Enseñat Soberanis, Claudia Dávila Valdés, Lucelly Verónica Albornos Rodríguez



- 189** **Educación e ideologías en el México Posrevolucionario (1921-1946); la formación del ciudadano en los proyectos de nación.**
Education and ideologies in Post-revolutionary Mexico (1921-1946); citizen training in nation projects
por José Rafael Córdova Santos
- 203** **“Avisa a tus padres que van a ir a pedir tu mano el domingo”. Estudio etnográfico sobre el simbolismo del ritual de boda en Almoloya del Río.**
“Let your parents know they are going to ask for your hand on Sunday.” Ethnographic study on the symbolism of the wedding ritual in Almoloya del Río
por Violeta Castañeda Castañeda
Traducción
- 229** **Medios sociales en política: El papel de las redes sociales digitales en las elecciones de 2015 en la Ciudad de México**
Social media in politics: The role of social media in the 2015 elections in Mexico City
por Salvador Percastre Mendizábal
Fotografía etnográfica
- 253** **En la casa del Rayo**
In the Lightning house
por Damian González Pérez
Reseña
- 271** **Colonización y Colonialidad: La formación del estado y la sociedad moderna en la Cuenca del río Candelaria**
Colonization and Coloniality: The formation of the state and modern society in the Candelaria River Basin
por Ubaldo Dzib
- 277** **El Telegrama que salvó a Franco. Londres, Washington y la cuestión del Régimen (1942-1945)**
The telegram that saved Franco: London, Washington and the matter of the Regime (1942-1945)
por José Antonio Abreu Colombri
- 283** **Así empezó todo. Orígenes del neoliberalismo**
This is how it all began. Origins of neoliberalism
por Itzel Rubí Díaz
- Dossier**
- 305** **“Mirar el arte desde la antropología”.
Look at art from Anthropology
Presentación del Dossier: Claudia Morales Carbajal
y Carlos Alberto Casas Mendoza.**



Primera parte: Debates sobre arte y antropología

313

El otro y el extrañamiento de sí. Enunciaciones problemáticas del arte y la antropología

The other and the defamiliarization of the self. Problematic statements of art and Anthropology

por Jorge Linares Ortiz

331

El arte indígena: algunas pistas para su análisis desde la mirada antropológica

The Indigenous Art. Some clues for its analysis from the anthropological perspective

por Claudia Morales Carbajal

353

El relato popular oral. Modelo de intervención escénica para recuperar la memoria de una comunidad

The oral folk tale: Scenic intervention model to recover the memory of a community

por Carlos Gutiérrez Bracho

375

Gestión cultural y estudios culturales: un encuentro posible, un desafío presente

Cultural management and cultural studies: a possible encounter, a present challenge

por Ahtziri Erendira Molina Roldán

Segunda Parte: Aproximaciones Etnográficas

393

Muralismo otomí en una escuela primaria de Guanajuato

Otomi muralism in an elementary school of Guanajuato

por Jorge Uzeta Iturbide

417

Sones huastecos y altares: rituales y etnomusicología nahua de costumbre en el Norte de Veracruz, México

Huastec Sones and Altars: costumbre Nahua Rituals and Ethnomusicology in the North of Veracruz, México

por Carlos Alberto Casas Mendoza y Román Güemes Jiménez

443

Etnorock e identidades juveniles entre nahuas y popolucas de Veracruz.

Ethnorock and youth identities among nahuas and popolucas from Veracruz

por José Carlos López López





The new normality o la vieja normalidad disfrazada con cubrebocas

The new normal or the old normal disguised with masks

Gabriel Angelotti Pasteur

Universidad Autónoma de Yucatán (México)

<https://orcid.org/0000-0003-0639-594X>

gabrielotti@yahoo.com

Todo lo que se pueda decir en este momento respecto de la pandemia por la Covid-19 resulta exiguo, ya que esta enfermedad, día a día, parece desarrollarse de un modo imprevisto, desconcertante y aleatorio. Los vertiginosos cambios del virus resultan desconcertantes y el desconocimiento de los efectos fisiopatológicos que provoca en los seres humanos genera temor a nivel mundial. Pese al manejo rigurosamente científico realizado por el sector de la salud, persisten dudas respecto su origen y tratamiento. La incertidumbre queda en evidencia cuando revisamos las estadísticas. Los datos al momento de escribir estos comentarios dicen que hay un total de 79 931 215 casos confirmados, 1 765 265 personas muertas y un número de 254 315 nuevos casos de enfermos.¹

Día a día se sabe algo más sobre la pandemia, lo cual constituye un indicador de la importancia que el sector de la ciencia le ha otorgado a su investigación. El desarrollo en tiempo récord de la vacuna es un buen ejemplo del empeño mancomunado de la comunidad científica. Sin embargo, pese a este esfuerzo, las personas comunes tenemos numerosas dudas sobre lo que está sucediendo: ¿Por qué si nuestros conocimientos científicos son suficientes para desentrañar algunos misterios del universo y soñar con habitar los planetas circunvecinos, aún no hemos podido resolver con éxito esta pandemia? ¿Por qué las únicas medidas que se han adoptado para combatir y mitigar la enfermedad son de corte social y antropológico? ¿Cómo se explica que en la actualidad tengamos que reutilizar y adoptar medidas higiénicas que suponíamos aprendidas desde mediados del XIX? ¿Cuáles son las razones por las que no existen tratamientos efectivos contra la enfermedad? ¿Por qué se condena la autoatención y la automedicación sabiendo que, en muchos casos, estas son las únicas posibilidades que las personas comunes tienen a su alcance para combatir la Covid-19 y que, además, resultan efectivas? ¿Logrará la vacuna librarnos de este mal?

¹ Datos tomados el 29 de diciembre de 2020 en la siguiente página web: <https://covid19.who.int/>

Las respuestas a estos interrogantes superan las intenciones de este escrito y sin duda representan un motivo para estudios de mayor complejidad en el futuro. Existe, sin embargo, un papel que nos interesa destacar y es el rol que han adquirido las prácticas sociales y culturales para el manejo de la pandemia. En específico, todas aquellas acciones orientadas a inhibir y mitigar la enfermedad mediante el cambio de hábitos, costumbres y formas de vivir de las personas. En dicho sentido es oportuno señalar que la Organización Panamericana de la Salud (OPS) y la Organización Mundial de la Salud (OMS) fueron los organismos que propusieron medidas sociales y culturales para combatir la Covid-19, generando disposiciones que inmediatamente serían reproducidas, difundidas y conocidas en todo el orbe como el título de “*The new normality*”. La idea de la OPS/OMS fue emulada por la UNESCO en su campaña titulada *The next normal*,² pero tal como figura en el diccionario de habla inglesa *next* (siguiente) y *new* (nuevo) poseen significados distintos; pese a ello, en el mundo de habla hispana ambas campañas se tradujeron con el mismo significado: “La nueva normalidad”, la cual en México inició el 1 de junio de 2020.

Las ideas propuestas por la OPS/OMS y la UNESCO pasaron a formar parte de los discursos oficiales del personal de salud y de autoridades gubernamentales. De este modo, se convirtieron en acciones concretas que alcanzaron a modificar el quehacer y el desarrollo cotidiano de las personas. En la actualidad, la “nueva normalidad” determina nuestro desenvolvimiento en el ámbito cotidiano. Mediante un conjunto de directrices se nos dice –enseña, inculca y ordena– todo lo que debemos hacer en el espacio público y en el privado. Una situación que, como podrá deducirse, nos afecta en todos los planos de la vida. Esta alteración no solo se reduce al ámbito de lo económico y laboral (un tema tratado con suficiencia en los medios de comunicación), sino a lo social, psicológico, comunicativo y, sobre todo, a lo cultural. Este último aspecto es relevante si tenemos en cuenta que, subrepticamente, desde aquellos organismos internacionales se está proponiendo erradicar todo “lo viejo” (que se conceptualiza como malo y riesgoso) por “lo nuevo” (que se recomienda como mejor y más saludable). Este trueque -dicen- será suficiente para evitar el desarrollo de la enfermedad.

Así es como, basados en las consecuencias trágicas provocadas por la actual pandemia, ciertas autoridades oficiales y algunos científicos sostienen que deberíamos evitar de realizar todas aquellas acciones que constituyen “focos extremadamente peligrosos” para nuestra salud. Mediante este argumento, los hechos sociales y culturales que antaño eran comunes y normales, hoy son puestos en tela de juicio y sancionados: enterrar a nuestros muertos, abrazar a los amigos y familiares, reunirnos para festejar juntos un aniversario u onomástico, participar en un acto cívico popular, caminar en una peregrinación, realizar una

2 <http://www.ipsnews.net/2020/06/unesco-campaign-next-normal/>



marcha de protesta, rezar en una iglesia, practicar un deporte de asociación, asistir a un espectáculo público, ver a un ser querido, abrazar a un amigo, caminar por las calles libremente o hacer cualquiera de aquellas acciones socioculturales que implicaban estar en un mismo espacio junto a otros conspirando (respirando juntos), hoy son señaladas como acciones riesgosas.

Resulta preocupante comprobar como todas las costumbres del pasado han sido suspendidas, cuestionadas y puestas en duda como difusoras de la enfermedad. Así lo manifestó el director general de la OMS, Tedros Adhanom Ghebreyesus, cuando en una conferencia telemática señaló que la pandemia podría ser “peor” si no se cumplen los principios básicos de salud pública impuestos por la nueva normalidad, advirtiéndole que “no se regresará a la antigua normalidad”.³

¿Cómo afectarán esas “nuevas” medidas nuestra identidad, pertenencia y raigambre? ¿Será suficiente con detener la vida social para evitar el contagio? ¿Cuánto tiempo más soportaremos estar en este estado de latencia social? ¿Estaremos dispuestos a renunciar a nuestra cultura –costumbres, raíces e identidad– para sobrevivir de un modo tan precario?

En nuestro territorio la “nueva normalidad” se impuso como aquella etapa en la cual se adoptarían disposiciones tendientes a seguir los principios de la salud pública. Para ello se motivó a las personas a generar cambios en su conducta. Estas modificaciones tendrían como objetivo controlar la enfermedad, reducir la mortalidad, disminuir la transmisión del virus y, sobre todo, tratar que el sistema hospitalario no colapse ante el número excesivo de enfermos. De modo que el manejo del riesgo no estaría orientado a evitar la enfermedad (algo que se supone muy difícil), sino a impedir que se sature el sistema de salud para que los ciudadanos, en caso de necesitarlo, puedan tener atención inmediata.

Algunas de las medidas propuestas por la OPS/OMS en la “nueva normalidad” fueron las siguientes: lavarse las manos con agua y jabón (o gel antibacterial), mantener el distanciamiento físico (la denominada “sana distancia” de al menos un metro y medio entre personas), limpiar y desinfectar los objetos que se utilizan con frecuencia y son de uso común, evitar los lugares cerrados y que favorecen el contacto entre sujetos, el uso obligatorio de mascarilla (barbijo o cubrebocas), taparse la boca al toser, aislarse en caso de sentirse mal y, sobre todo, quedarse en casa.⁴ También la OPS/OMS propuso medidas a los gobiernos, en específico sugirió: ampliar la capacidad de los hospitales (en especial, con ca-

3 <https://diarioenfermero.es/la-oms-admite-que-no-hay-retorno-a-la-vieja-normalidad-en-un-futuro-previsible/>

4 <https://www.who.int/westernpacific/emergencies/covid-19/information/covid-19-new-normal>



mas con respiradores), mejorar el suministro de medicamentos y aplicar todas las medidas disponibles para asegurar el mejoramiento de la salud de la población.⁵

El término “nuevo” que integra el título de la propuesta de la OPS/OMS induce a suponer que esta normalidad sería mejor que lo antigua, es decir, la normalidad anterior a la pandemia. La palabra “nuevo” proviene del vocablo latino *novus* y es empleada para hacer referencia a aquello recién hecho. Este término también se utiliza para referirse a aquello que es distinto a algo que había antes. En este mismo sentido fue usado desde el siglo XV cuando los europeos ocuparon distintos territorios del planeta, los que eran nominados como “Nuevo mundo”.⁶ En la actualidad, este vocablo adquiere un significado similar a aquel empleado durante las etapas colonizadoras. Sin embargo, encontramos una diferencia importante, pues, según nuestro parecer el empleo del vocablo “nuevo” es engañoso, ya que la “nueva normalidad” en términos prácticos, no es tan distinta a la antigua, hasta podríamos decir que es una continuidad de aquella. Por lo mismo es tan poco acertado el término propuesto por la UNESCO *The next normal*, ya que tampoco hemos pasado “a otra” normalidad.

Lo que no ha cambiado

Con base en estos comentarios es oportuno observar algunos hechos sociales y culturales que no han cambiado y permanecen vigentes en la “nueva normalidad”. Desde una perspectiva antropológica la “nueva normalidad” sigue siendo la misma que teníamos en el pasado, aunque, eso sí, más peligrosa. Para ello, basta mencionar algunos aspectos problemáticos de la vida cotidiana:

En nuestro territorio durante la “nueva normalidad”:

- los feminicidios no han cesado, sino por el contrario, como ocurre en Yucatán, se han incrementado al interior de los hogares.
- El número de suicidios también ha crecido de forma significativa.
- Se han incrementado los casos de VIH (en estos momentos Yucatán ocupa el tercer lugar a nivel nacional).
- Las energías sucias siguen tan vigentes como antaño.
- Persisten los actos de corrupción.
- Los pobres siguen igual de pobres y los ricos, cada vez más poderosos.
- Se sigue discriminado a las personas por el origen étnico, color de piel, género, lugar de nacimiento, procedencia, nivel de estudios, preferencias sexuales, entre otros factores sociales y culturales.

⁵ <https://www.paho.org/es>

⁶ <https://definicion.de/nuevo/>



Y, lo que es importante (aunque permanece silenciado):

- En nuestra “nueva normalidad”: las normas, reglas, marcos normativos, cartas orgánicas, actas constitutivas, reglamentos y disposiciones jurídicas de las instituciones que integran la estructura social (en el ámbito educativo, económico, político y social) siguen siendo las mismas. Por ende, las leyes en la “nueva normalidad” son las mismas que en la “antigua normalidad”.

En otras palabras, podemos afirmar que en el desarrollo de esta pandemia nunca hemos dejado de estar bajo los imperativos de la antigua normalidad. Entonces cabe preguntar: ¿Qué ha cambiado en la “nueva normalidad”? Al parecer, nada. Solo ha cambiado la apariencia, el discurso, los lemas institucionales, los membretes y la verbosidad: *ya que ahora seguimos teniendo la misma normalidad de siempre, nada más que disfrazada con un cubrebocas*. O, dicho de otro modo, en esta “nueva normalidad” se ha incrementado el peligro y estamos peor que antes.

Un cambio que mencionar

Pese a lo antes dicho, encontramos un cambio importante que no deberíamos pasar por alto y se refiere al lugar que los científicos ocupan en el tratamiento de la pandemia. En México (a nivel federal) es un equipo de especialistas el que conduce la estrategia contra la enfermedad. Dicho grupo está integrado por académicos e investigadores del campo de la salud: médicos especialistas en epidemiología, inmunología, virología, infectología, en enfermedades infecciosas, enfermedades crónicas, promoción de la salud, en salud mental y otros campos del saber médico. Este colectivo de científicos emplea diariamente los medios de comunicación masiva para explicar asuntos relacionados con el avance de la enfermedad en el país y el mundo. Este mecanismo comunicativo diario es abierto, democrático y horizontal, y permite al periodismo tradicional e independiente interrogar respecto las labores realizadas por el gobierno federal para el manejo de la pandemia.⁷ Mediante pláticas, conferencias vespertinas, páginas web y la presentación permanente de datos obtenidos por medios oficiales la población está al tanto de lo acontecido en esta crisis. Nunca había sucedido algo semejante en México, jamás los científicos habían sido responsables de manejar un desastre (en este caso una pandemia provocada por un virus) pues, por lo general, estas labores eran asignadas a funcionarios, políticos y personal no especializado. Hoy, en cambio, los científicos ocupan un lugar relevante en la esfera pública al guiarnos en esta -aparente- coyuntura.

⁷ En Yucatán, en cambio, la información es opaca. El sector salud apenas brinda los datos diarios de la pandemia en el estado. Lo hace por medio de un comunicado televisivo que dura, aproximadamente, 2 minutos. A diferencia de lo que acontece a nivel nacional, el periodismo local no interroga ni cuestiona las acciones de gobierno. En general, la información que se difunde en los medios de comunicación local sobre la Covid-19 es un “*copy paste*” de los boletines oficiales.



Nuestro contenido

Como todos en este mundo, también estamos bajo los imperativos de la pandemia provocada por el coronavirus y merced a sus designios. En el marco de los actuales acontecimientos ello parece un hecho obvio. Pero visto a la luz del tiempo, sabemos que esta situación será recordada de una forma singular y percibida en el futuro como un hecho histórico. Tal distinción se debe no solo por los estragos y afecciones producidos, sino por la trascendencia de los cambios que la pandemia generará a largo plazo.

En otras ocasiones, en la revista habíamos trabajado a distancia, pero nunca lo habíamos hecho de manera permanente. Sabíamos que la publicación al tener un formato digital nos ofrecía la oportunidad de la labor distante. Pero suponíamos que era una alternativa, no una obligación. Es por ello, que resulta oportuno agradecer el esfuerzo y empeño del equipo editorial y la solidaridad de los integrantes para adaptarse a estas circunstancias. Gracias a todos/as y en especial a Ilka Martínez Otero, quien ha colaborado en la revista desde sus inicios y que tras haberse cumplido los plazos de su contrato ya no podrá seguir con nosotros.

El actual número está integrado por 10 artículos académicos, un artículo fotográfico y tres reseñas. Además, publicamos un Dossier titulado “Mirar el arte desde la antropología” que fue coordinado por Claudia Morales Carbajal y Carlos Alberto Casas Mendoza y el cual está integrado por siete artículos académicos. La portada de la revista corresponde a la obra al artista argentino (cordobés) Alejandro Burdisio “Burda” y que pertenece a la serie “Universo chatarra”, la cual se titula “Avenida”. Agradecemos mucho el apoyo y la amabilidad al permitarnos emplear de modo gratuito su trabajo para ilustrar nuestra publicación.

Por último, queremos expresar por este medio nuestro agradecimiento a todos los profesionales del sector salud (enfermeras, enfermeros, médicas, médicos, internistas y todo el personal sanitario) que se encuentra en la primera línea dedicados a la tarea de atender a los enfermos por la Covid-19 y salvar vidas. A todos ellos y ellas nuestra admiración y respeto por la noble labor que están realizando por la humanidad.

Atentamente.

Dr. Gabriel Angelotti Pasteur.

Director de la revista. Mérida. 29 de diciembre de 2020.



ARTÍCULOS ACADÉMICOS





Pensar decolonialmente desde un lugar de enunciación no académico. Heridas coloniales que habitan cuerpos, espacios y tiempos heterogéneos

Thinking decolonially from a non-academic enunciation place. Colonial wounds that inhabit heterogeneous bodies, spaces and times

Silvia Valiente

Centro de Investigaciones y Transferencia de Catamarca (CITCA CONICET) (Argentina)

<https://orcid.org/0000-0003-1788-6330>

scvaliente@gmail.com

Recibido: 6 de enero de 2020
Aprobado: 26 de octubre de 2020

Resumen

El objetivo principal de este trabajo es una invitación a pensar decolonialmente desde un lugar de enunciación no académico, como es la narrativa folklórica del canta-autor santiagueño Horacio Banegas. Desde un enfoque cualitativo, apoyado en el análisis narrativo propiamente dicho, observaremos como su obra habla de heridas coloniales que habitan cuerpos, espacios y tiempos heterogéneos. Entre los resultados anticipamos que el sujeto enunciador, en su decir y narrar, deja escapar un grito decolonial que emerge desde una experiencia concreta, desatando una pena de siglos. Ese grito desobediente habita, surcando por diferentes jerarquías de poder.

El valor de este trabajo reside en mostrar cómo, desde los espacios de la vida cotidiana, se activa una producción de conocimientos, que habla de la geograficidad e historicidad del lugar. Finalmente, la investigación permite concluir que es pertinente y necesario contribuir al campo de la producción general del conocimiento en ciencias sociales desde lugares de enunciación no académicos, como el caso tratado, a modo de recuperar voces y memorias del territorio que han sido invisibilizados.

Palabras clave: herida colonial, narrativa, lugar de enunciación, pensamiento decolonial

Abstract

The main purpose of this work is an invitation to think decolonially from a non academic enunciation place, such as the folklore narrative of the Santiago singer-writer Horacio Banegas. From a qualitative approach, based on the proper narrative analysis, we will consider the way his work speaks of colonial wounds that inhabit heterogeneous bodies, spaces and times. One of the results that can be brought forward is the fact that the enunciating subject, in his saying and telling, lets escape a decolonial shout which emerges from a concrete experience, unfastening a many-century-lasting pain. This disobedient scream inhabits furrowed by power hierarchies.

The value of this work resides in the fact, that from the daily life spaces, it shows the way the production of knowledge is activated attending to the place geographical and historical perspectives. Finally, the research allows concluding that it is relevant and necessary to contribute to the field of the general production of knowledge in social sciences from non academic enunciation places, such as this case, in a way to recover voices and memories of the territory which have been turned into invisible entities.

Keywords: colonial heritage, narrative, place of enunciation, decolonial thought.

Introducción

Si pensar decolonialmente implica ceder algo, como dice Mignolo: “Para que un cuerpo europeo llegue a pensar decolonialmente tiene que ceder algo, de la misma forma que un cuerpo de color formado en las historias coloniales tiene que ceder algo si quiere habitar las teorías posmodernas y posestructuralistas” (Mignolo en Borsani y Quintero, 2014: 40), la invitación de este trabajo consiste en reflexionar dentro de la academia desde una genealogía no intelectual, como es la obra del canta-autor santiagueño Horacio Banegas –en adelante HB-, quien, desde su obra y pensamiento, comunica su sentí-pensamiento acercando otras sensibilidades y racionalidades, permitiendo observar a través de sus canciones, que lo decolonial no se aprecia solo en la academia, sino en la cotidianidad de sujetos situados y encarnados, como es el caso que nos ocupa.

Apoyada en la perspectiva decolonial mostraré como el pensamiento y sentir de este canta-autor pretende sacar del olvido a sujetos que habitan espacio-temporalidades invisibilizadas por otras hegemónicas. Continuando con esta presentación, la finalidad de esta publicación también consiste en mostrar diferentes gradientes del pensar decolonial, sin quedar restringido a poblaciones afrodescendientes o indígenas. A raíz de esto, me pregunto: ¿Cuál es la vigencia que tiene la experiencia colonial en nuestros días? ¿En qué medida esa experiencia inscrita en cuerpos y espacios-tiempo marcados por la diferencia o herida colonial habilita nuevos lugares de enunciación válidos para la producción de otros conocimientos? ¿Cómo esas pequeñas historias o historias menores, aun siendo subsumidas en otras, abren espacio a diversas geografías del conocimiento ancladas en el lugar, pero no en sentido prístino, sino atravesado por una red de jerarquías constitutivas y heredadas de la modernidad/colonialidad, donde la narrativa folklórica actualiza esa herida colonial cada vez que HB dejar salir las palabras-emociones que lo habitan? Como vemos, la noción de herida colonial espirala este trabajo.

La noción de «herida colonial» inspirada en Gloria Anzaldúa que Walter Mignolo desarrolla después está cercana a la dolencia del cuerpo a la que hacemos referencia. Walter Mignolo señala, pensando en Fanon, que la idea misma de los condenados, como herida colonial, se encuentra en las tramas del racismo, del discurso hegemónico que cuestiona la humanidad de aquellos que no se sitúan en el mismo locus de enunciación de los que definen cómo se clasifica, etc. (Mignolo, 2007: 34¹)

Antes de finalizar esta sección, vale aclarar que la primera versión de este trabajo se denominó: “Pensar decolonialmente desde un lugar de enunciación no académico: la canción. Aproximación a las heridas coloniales desde cuerpos, espacios y tiempos heterogéneos”, y fue presentada en las VII Jornadas del Pensamiento

1 N. del E. Originalmente la cita lleva las comillas.



de Rodolfo Kush y III Conferencia Diálogo Sur-Sur, evento celebrado en noviembre de 2018 en la Universidad de Tres de Febrero (Argentina)².

Puntos de partida

El énfasis de este estudio está puesto en el sujeto hablante, enunciador, creador de una narrativa folklórica que habla de las dolencias de la población santiagueña, al menos, de muchos de ellos. Recuperando la idea de pensar epistémico de Zemelman (2005), transitaré en este escrito desde ese pensamiento pre-teórico hacia uno teórico, en el cual problematizaré sobre la narrativa folklórica en clave decolonial.

Apoyada en esta opción y posicionamiento de borde, buscaré dar legitimidad a otros lugares de enunciación, también a creadores de conocimientos no académicos. Estos -como la narrativa folklórica- exhiben diferentes formas en que la palabra es enunciada; como habita cuerpos, espacios y tiempos heterogéneos. De esta manera, pretendo contribuir a la legitimación de conocimientos otros.

Conceptualizaré la narrativa desde los aportes de Paula Ripamonti, quien se pregunta ¿qué abre, recorta, calla, dice, articula, cuestiona la narración, así como quiénes hablan? Y prosigue: “una narrativa, pienso entonces, es la geografía y particular cronología de una experiencia” (Ripamonti en De Oto y Alvarado, 2017:84). Esta autora nos invita a pensar lo que el texto narra y llamarlo de esta manera, lo cual es pertinente para considerar la discografía de HB (documento musical) como un tipo de narración, folklórica en este caso, en tanto que responde a la conceptualización que hace la autora:

[...] hablo aquí de narrativa como un texto que articula una experiencia, la expresa, la interviene, la inscribe, la constituye, la transmite. Y lo hace desde y en el desarrollo de una trama en la que se implican subjetividades diversas, miradas, significados, situaciones vitales, contextos en un mundo complejo, atravesado por alguna tensión o conflicto. El narrador de Benjamin (2008) nos dice que las narraciones están hechas de experiencias y que su materia es la vida misma, constituye una forma artesanal de comunicación, en la que no se trata de hacer un reporte o un informe en el que desaparece el sujeto de enunciación (Ripamonti en De Oto y Alvarado, 2017:85³).

2 También es oportuno aclarar que este trabajo se inscribe en mi línea de investigación de CIC Conicet, cuyo eje es el estudio de la retórica de la modernidad y la lógica de la colonialidad en espacios periféricos del capitalismo global. Si bien el mismo no está enfocado en el impacto de megaproyectos, la emergencia de la energía decolonial como respuesta no reconoce contexto ni temas donde desarrollarse. Por consiguiente, este estudio abona a mi línea de trabajo centrada en las respuestas decoloniales gestadas en las espacio-temporalidades periféricas.

3 N. del E.: La cita de Benjamin (2008) se encuentra dentro de la original.



En efecto, la narrativa folklórica de HB está hecha de sus experiencias y de la vida misma. Transmite sus vivencias y articula subjetividades diferentes. Cada vez que su narración es comunicada, su palabra articula diferentes geografías y cronologías que remiten muchas de ellas a experiencias coloniales, así como también a tiempos posteriores a esta. Esas vivencias inscriptas en los cuerpos no son unívocas, y cada vez que son comunicadas, ganan visibilidad. Las inquietudes que abajo comparto son incorporadas por entender que la producción del conocimiento es dialógica, como lo indican las metodologías desde abajo y al margen, y que las impresiones personales ocupan un lugar marginal en la academia; de allí que, Fischetti y Chiavazza (en De Oto y Alvarado, 2017) invitan a escribir narrativamente e incluso, autobiográficamente, a producir un texto desrigidizado que transgreda los límites académicos. Todo esto abona al conocimiento desde el margen situado.

En esta revisión-reflexión, me pregunto: ¿Cuál es la vigencia que tiene la experiencia colonial en nuestros días para quienes vivimos en grandes ciudades, donde las relaciones están mercantilizadas y carentes de afectividad? ¿En qué medida, cierta experiencia inscripta en los cuerpos y en determinados espacios-tiempo, como nos comparte la narrativa folklórica de HB, habilita nuevos lugares de enunciación marcados por la diferencia o herida colonial? ¿Cómo esas pequeñas historias o historias menores, aun siendo subsumidas en otras, abren espacio a diferentes geografías del conocimiento, ancladas en el lugar, pero no en un sentido prístino, sino constituido por una red de jerarquías moderno/coloniales, donde el lugar es el primer movimiento hacia mundos transmodernos, como nos recuerda Grosfoguel?

Si las luchas se anclan en los lugares, ¿en qué medida la canción actualiza la herida colonial cada vez que el canta-autor deja salir las palabras-espacios-tiempos que lo habitan y que antes han habitado otros?, ¿qué formas de estar en la espacio-temporalidad se reeditan?, ¿qué experiencias tienen que ver con las carencias, el amor, el aislamiento y promueven un discurso que no admite imitación? Cada vez que la narrativa folklórica es comunicada ¿actualiza esa experiencia de inferiorización y marginalidad hecha cuerpo acumulada por siglos, o la repara?

En este contexto procuro entender que el arte, la danza y la canción emergen como un grito decolonial que desata una pena de siglos de poblaciones ubicadas del otro lado de la línea abismal, pero a la vez, es sanador, repara esa herida colonial. Sobre estas inquietudes se estructura el presente escrito.



Inscripción de la temática en la opción decolonial

Como lo entiende Mignolo (en Castro-Gómez, *et al*, 2014) la tarea decolonial consiste en destejer la trama epistémica imperial (moderno/colonial) a lo que le agrego, anclar en cuerpos situados esa trama epistémica colonial. Desde esta apreciación, inicio esta sección recuperando la pregunta que guía el presente estudio: ¿Cómo pensamos lo decolonial en nuestros días y en la práctica investigativa?

Como anticipé, este escrito articula una serie de reflexiones en torno a esta cuestión, donde a menudo el pensamiento, o más bien la experiencia decolonial, queda limitada a prácticas de re-existencia de ciertos grupos o colectivos como los afrodescendientes o pueblos originarios marcados por heridas coloniales⁴; pero, no son los únicos marcados por ella. Y como nos recuerdan los teóricos decoloniales, el patrón de poder, saber y ser colonial continuó operando en los territorios por largo tiempo, después de alcanzada la independencia, donde aquellos espacios-tiempos configurados como exterioridad del sistema-mundo y por ende caracterizados como carentes de conocimiento real y colmados de creencias, magia, opiniones, comprensiones intuitivas o subjetivas, continuaron por largo tiempo ligados a ese patrón colonial. Debido a ello, las experiencias allí ocurridas serían desechables, menospreciadas.

En respuesta a esa manera de clasificar y estigmatizar espacios, tiempos y cuerpos, la opción decolonial permite reconocer cuánto lugar tienen en la producción del conocimiento institucionalizado, aquellos gestados en lugares de enunciación silenciados, o en términos de Castro-Gómez, esas «pequeñas historias» que aparentemente carecen de significación, como pueden ser las historias relatadas en la narrativa folklórica, por ejemplo.

Así, mientras la opción decolonial otorga centralidad a las reivindicaciones, no sólo de clase, sino de sexo, raza, edad, espiritualidad, y a los simples avatares afectivos de los sujetos, buscando otorgarle un sentido mayor; la narrativa de HB busca el encadenamiento entre las palabras y cosas, lo cual requiere tiempo y madurez:

A la generación nueva yo le diría que no hay que desesperarse, que la carrera de un músico es extensa y el proceso de madurez que vamos transitando nos ayuda a encontrar la verdadera personalidad y el sentimiento que tenemos que

4 La *diferencia colonial* refiere a lo colonial como al lugar de exterioridad constitutivo de la modernidad, pero también a ese ser-otro de la modernidad producido por la colonialidad del poder, a ese ser-otro marcado y subalternizado en sus modalidades de conocimiento y vida social.²³ Esta diferencia colonial constituye un lugar epistémico y político privilegiado ya que debido a su locus de enunciación los teóricos europeos y norteamericanos han sido ciegos a la subalternización de conocimientos y formas de existencia de la condición de ser-otro colonial (Escobar 2003, p. 61, cita 23 en el original, en Restrepo y Rojas, 2009:60).



devolverle a la gente no, porque la gente no da mucho y a través de eso es lo fundamental para el artista que se ha convertido en vocero del pueblo (<https://www.youtube.com/watch>).

En este sentido, esta opción no queda limitada a ciertos grupos; sino más bien ese cercamiento empobrece la potencialidad de esta perspectiva, y aunque Mignolo nos recuerde que no es una perspectiva para aplicar, ofrece pistas para entender problemáticas que afectan a los cuerpos, espacios y temporalidades (Mignolo y Carballo, 2014).

Considerando que este trabajo representa un desafío, un ejercicio teórico, metodológico, epistémico, político y ético, cuya finalidad es habilitar lugares de enunciación no académicos, buscando construir un nuevo mirar no impregnado por tal o cual teoría, el esfuerzo consistirá en mostrar cómo HB construye su narrativa a partir de pequeñas historias personales y de otros sujetos que están localizados en la periferia del sistema. Así la opción decolonial cambia los términos de la conversación de la narrativa folklórica al dejar de pensarla desde lo estético con un contenido parroquial, prístino o provinciano, para mostrar las heridas coloniales y las diferentes maneras en que cuerpos y espacio-temporalidades se integran a procesos históricos-políticos-económicos más amplios, nos abre paso a la multiescalaridad y multidimensionalidad.

Materiales y método de trabajo

Como anticipé, estudiar la obra de HB desde esta opción implica apreciar su creación desde la diferencia colonial, es decir, desde la voz de un sujeto que rescata la experiencia de quienes han sufrido de manera sistemática las injusticias del capitalismo y del patriarcado, siendo él mismo el protagonista de esa diferencia. Tanto la opción decolonial como la investigación desde abajo y del margen, otorgan centralidad al sujeto hablante, enunciador y a su localización epistémica. Esa gravitación en el sujeto y su subjetividad no sólo hace crítica su narrativa, sino que la convierte en una opción ético-política (Torres Carrillo, 2011, inspirado en grandes pensadores como Zemelman y Fals Borda) cuyo contenido potencial denuncia un para qué y contra quién se dice lo que se dice.

Como explicité, la narrativa folklórica y el pensamiento de HB configuran el material de estudio. La investigación narrativa es una de las modalidades de los métodos cualitativos. Por definición, los materiales son el conjunto de recursos con los que se lleva adelante un estudio (De Oto y Alvarado, 2017:17). En este caso el corpus combina el análisis de fuentes primarias (entrevista realizada al canta-autor) y secundarias (entrevistas realizadas al canta-autor por terceros mediante programas de televisión y notas periodísticas), además de material bibliográfico y discografía del artista.



Tomé para el análisis los cuatro primeros discos: *Mi origen y mi lugar* (1992-Epsa Music), *Pertenezco a este mundo* (1992-Epsa Music), *Horacio Bagnas y El Proyecto. SINTAXIS* (1992-Epsa Music) y *La ciudad desierta* (1998-BMG)⁵; y los cuatro siguientes: *El color de la chacarera* (2003-DBN Ciudad Desierta), *Inmediaciones* (2007-DBN Ciudad Desierta), y un doble en vivo que recoge obras ya grabadas con nuevos sonidos: “Expresiones” e “Impresiones” (2012), ambos grabados con un sello propio: Ciudad Desierta. Sobre este corpus realicé un análisis propiamente narrativo, es decir, focalizando en la singularidad de la trama narrada, poniéndolo en relación con el contexto, buscando significados particulares (Ripamonti en De Oto y Alvarado, 2017:99). Sobre el criterio de Voz y Multivocalidad (Lincoln, 2002; Denzin y Lincoln, 2003; y Gergen, 2003, en Sisto, 2008).

La voz es uno de los criterios que más fuerte aparece en la literatura contemporánea. Demanda que aparezca el pensar del investigador y su posicionamiento, así como el del otro. La voz debe aparecer vívida contra la tendencia a escribir en la distancia, abstrayendo la propia y la del otro de su corporización concreta y cotidiana. La voz y multivocalidad como criterio demandan la preocupación por aquellas que son silenciadas, experiencias acalladas por el orden social, lo que se configuraría en lo que Lincoln (2002) llama participación apasionada, en tanto el grito de resistencia contra el silencio, como el caso que nos ocupa. La investigación narrativa es relevante porque permite acceder a la cotidianidad desde los conocimientos locales. Nos aproxima a la voz de los sujetos y grupos en los contextos en que se desenvuelven (Ripamonti en De Oto y Alvarado, 2017:93).

En suma, el decir/sentir de HB nos acerca a la cotidianidad de los sujetos y, como texto narrado, está cargado de intencionalidad. Mançano Fernandes (2008) nos menciona:

Deliberar, planear, proyectar, dirigir, proponer, significar, interpretar son verbos que explicitan poder. El poder de significar e interpretar expresa la intención, pretensión del sujeto. La intencionalidad expresa, por tanto, un acto político, un acto de creación, de construcción. Este acto político expresa la libertad de creación, la significación y da interpretación. Esta es una forma de construcción del conocimiento (p. 4)

Agrega este autor que los sujetos utilizan sus internacionalidades creando, construyendo y produciendo sus significaciones de conceptos. En el estudio, al pensamiento de HB e intencionalidad de su obra, nos acercamos cada vez que su voz deja escapar su mirada, significados, su interpretación de la realidad.

5 En el primer disco, 8 de los 10 temas le pertenecen en letra y música; en el segundo 9 de los 10; en el tercero 6 de los 10 y en el cuarto 11 de los 12.



“No te olvides que la pobreza es la escuela de vivir
... entre el ser y el soy de los hombres hay que hallar su identidad”
(Allá Vamos – Horacio Banegas)

Como prueba de ello, adjunto un fragmento de una entrevista realizada en un programa de televisión:

[...] yo creo que el compositor o el autor es un pensador nato, no tiene que correr a la velocidad que gira el mundo o el entorno, simplemente tiene que tener una actitud reflexiva. Para mí eso es sentencia, reflexionar lo que sucede en el entorno nuestro, y de manera pausada y profunda tratar de describir lo que está sucediendo. (<https://www.youtube.com/watch>).

En adelante, ahondaré sobre esa sentencia que nos comunica HB, sobre su manera pausada y profunda de describir lo que está sucediendo. Luego de hacer una revisión y reflexión de mi praxis investigativa como el primer paso para pensar decolonialmente en pos de la construcción de conocimientos otros apoyados en lugares de enunciación no académicos.

Voy buscando la idea...

(Pertenezco a este mundo - Horacio Banegas)

Tomo esta expresión de la obra señalada para ilustrar algunos acontecimientos que me llevaron a revisitarse la obra de HB a lo largo de los años. Comenzaré por el final, cuando en enero de 2016 tuve el honor de conocerlo personalmente, luego de su actuación en el Festival Nacional e Internacional de folklore de Cosquín. Ese encuentro se acordó el día previo por mensajería de Twitter: “Estimada Silvia. Mañana, estaremos en la plaza intentando dar testimonio de las vivencias de nuestro pueblo. Seguramente iremos de visita por alguna peña. Te dejo mi celular, para contactarnos y saludarnos (quité el número en el copiado del mensaje) Abrazos!”

Unos meses después se produjo un intercambio desigual (como le decidí llamarlo), porque le regalé el libro de Sousa Santos que citaba en un escrito que había leído (y no conseguía el libro) y a cambio me regaló el último disco doble y DVD. Esto ocurrió un 31 de marzo de 2016 cuando pude concretar mi primera (y única a la fecha) entrevista a HB⁶. Ese encuentro se extendió por casi seis horas. Esta fue su respuesta a mi correo electrónico de agradecimiento:

6 Aconteció en su casa de Valentín Alsina, en el marco de una distendida y prolongada cena, donde en un momento de la sobremesa le pregunté si podía grabarlo. El encuentro comenzó a ser acordado a partir de este mensaje de texto, recibido el sábado 26 de marzo de 2016: “Buenas tardes, mi distinguida amiga Silvia! Espero que se encuentre toda la familia bien! Perdón por mi olvido, prometí enviarte nuestro DVD y recién ahora estoy haciendo pie con mis compromisos. Necesito tu dirección, para enviarte lo prometido. Agradecido por el encuentro en Cosquín, feliz de conocerte personalmente, y de conocer a tu esposo. Les mando mis respetos y mi cariño. Abrazos y besos a toda la familia. HORACIO BANEAGAS”



Buen día Silvia! Ha sido un honor y una felicidad inmensa que nos hayas visitado, y hayas compartido nuestra mesa.

Agradecido por los escritos enviados, es muy importante para mí tenerlos. El DVD de *El color de la chacarera*, es un resumen de mi carrera y está hecho con mucho esfuerzo, amor, y que nadie creía que se podía lograr en un solo show. Esta tal cual se grabó, sin correcciones.

Mis mayores respetos para vos, Cristian y mis cariños a tus niños.

Abrazos

Este encuentro tenía como antecedente una serie de intercambio de saludos con motivo de su cumpleaños que se suscitaban cada 31 de diciembre, entre los años 2013 y 2015 por las redes sociales (Twitter):

@BANEGASHORACIO

Hola Silvia. Necesito saber si vos has hecho ese profundo análisis de mi obra que encontré en internet, para la UNC. De ser así, hablamos? (9:37 AM - 31 dic 13)⁷

@BANEGASHORACIO

Me siento honrado con tu trabajo, te lo voy a agradecer eternamente. Bellísimo y profundo a la vez. (11:39 AM - 31 dic 13)

@BANEGASHORACIO

Valioso a la vez, porque nuestra letrística y nuestra música, carece de un análisis profundo y de una crítica clara. (11:41 AM - 31 dic 13)

@BANEGASHORACIO

Hola Silvia, perdón por mi silencio. Estuve trabajando mucho. Ahora más tranquilo te mandó lo prometido...¹ ([28 de feb. de 2014 21:01](#))

En el 2014, nuevamente con motivo de su cumpleaños reanudé el contacto y el mismo me envió sus apreciaciones sobre un escrito que le había enviado²:

@BANEGASHORACIO

Silvia Querida! Perdón por mis silencios... Gracias por el saludo! Felicidades, que tengas un 2015, de muchos logros en tu profesión. ([31 de dic. de 2014 19:55](#))

⁷ En 2011 recibí un mail de un periodista llamado Pablo Donadio que me pedía autorización para citarme en las siguientes notas periodísticas sobre HB, quien le había comentado de mi trabajo. Grande fue mi sorpresa al haberme enterado que HB conocía de mi trabajo.



@BANEGASHORACIO

Excelente el escrito de la ponencia que me enviaste. Correcciones, imposible. Perfección absoluta! Abrazos! ([31 de dic. de 2014 19:57](#))

Gracias Silvia Querida! Feliz Año 2016, para vos y tu familia! Por muchos logros en tu profesión! Mis respetos.

Estos intercambios me animaron a revisitar su obra enfatizando en el sujeto enunciadador, aspirando a la construcción de otros conocimientos a partir del rescate de otras memorias del territorio, no construidas exclusivamente desde la academia; seguidamente, sintetizaré esa revisita y la memoria de esta trayectoria en curso.

Memoria de una trayectoria en curso

En este segmento, recuperando a Fischetti y Chiavazza (en De Oto y Alvarado, 2017), explicitaré mi recorrido por esta temática, que como dicen los autores, todo recorrido tiene bifurcaciones, nuevas miradas, dándole esto sentido a nuestras producciones. Primeramente, mi praxis investigativa (entre los años 2006 y 2009) estuvo centrado en el análisis de los antagonismos de la narrativa folklórica, reconociendo la obra de HB como una apuesta contra-hegemónica en la triada Santiago-chacarera-Carabajal⁸, en tanto que, desde ese apellido, se invocaba una imagen estereotipada y estigmatizada de Santiago del Estero que naturalizaba la pobreza como parte del paisaje.

En esta línea argumentativa Vazquez Melken nos aporta una interpretación sobre la categoría de pobre:

La categoría ‘pobre’ se ha vuelto central en el discurso moderno del otro (por ejemplo en el discurso del desarrollo), el pobre es el que esta fuera de la modernidad, porque esta fuera del mercado. La industria del desarrollo busca incorporarlo, sujetarlo a la lógica económica, transformarlo en sujeto económico (Vazquez Melken en Borsani y Quintero, 2014: 187).

Desde esta concepción, el santiagueño fue transformado en sujeto económico, en tanto que gran parte de las migraciones internas, dirigidas hacia las grandes ciudades del país en la etapa de industrialización por sustitución de importaciones (a mediados del siglo XX), procedieron de esta provincia. En sintonía con el imaginario hegemónico del Estado Nacional moderno que justificaba la creación de regiones patológicas, vinculadas a la retórica de la modernidad/lógica de colonialidad, este autor nos explica:

La creación de regiones ‘patológicas’ en la periferia en oposición a los llamados patrones de desarrollo ‘normal’ de ‘Occidente’ justificó una intervención polí-

⁸ Dentro del género alcanza gran difusión a nivel nacional e internacional la letrística y música producida y/o comunicada por integrantes de una numerosa familia de músicos y canta-autores de la ciudad de La Banda, Santiago del Estero, cuyo apellido es Carabajal.



tica y económica aún más intensa por parte de los poderes imperiales. Al tratar al ‘Otro’ como ‘subdesarrollado’ y ‘atrasado’, se justificaba la explotación y la dominación metropolitanas en nombre de la “misión civilizadora (Grosfoguel, 2006:37).

El análisis crítico de la narrativa folklórica estuvo próximo a estas aportaciones, aunque no eran conocidas por mí todavía esas lecturas. Aquellas primeras aproximaciones estuvieron centradas en la relación identidad-territorio. Años más tarde (entre 2014 y 2016), a la luz de nuevas lecturas, la atención giró hacia el análisis de lo propio en el discurso santiagueño desde lecturas críticas sobre el latinoamericanismo (Castro-Gómez y Mendieta, 1998). Un año más tarde, la mirada incorporó la cuestión del color, indagando sobre cuál sería el de la chacarera, y cuál el de Santiago del Estero, ambos ligados a la subordinación, marginalidad, negritud y a la huella del colonialismo cuya expresión latente es la colonialidad.

En esa revisita de la obra de HB pude reconocer que la primera etapa de su poética (los 4 primeros discos grabados entre 1992 y 1998) estuvieron impregnados por la cuestión del color, representando el marrón como la tierra, la tinaja, el barro, de la raza, refiriendo a este color tanto lo indígena como lo africano subsumido en lo santiagueño moderno; mientras que en la segunda etapa de su producción (los siguientes 4 discos, grabados entre 2006 y 2012) su poesía gravitó hacia la cuestión de la identidad.

Más recientemente, y a la luz de nuevos aportes teóricos, torcí la reflexión hacia el pensar decolonial como el estudio de los intersticios, buscando agudizar mi praxis decolonial en relación con las producciones anteriores. En estos giros reconocí los sesgos que habían atravesado mis trabajos, como el considerar este espacio-tiempo como una exterioridad de la modernidad, una zona del no ser, donde de alguna manera naturalizaba la herida colonial que luego reconocería, aunque al abordarla, caía en una perspectiva lineal de la historia. Entenderlo como exterioridad me conducía a correr el riesgo de repetir un tipo de narrativa anticolonial, como la creada por el latinoamericanismo⁹. El desafío de entenderlo como un espacio intersticial de enunciación me implicó reconocer las tensiones dentro de este gran espacio que es heterogéneo, alejándome de un relato

9 (...) el latinoamericanismo crea discursivamente la imagen de América Latina como entidad cultural situada en el “exterior” de la modernidad y caracterizada por todos aquellos valores que son lo “otro” de la razón moderna: la poesía y el sentimiento en lugar de la ciencia, las tradiciones comunitarias en lugar del individualismo, el derroche de la fiesta en lugar del ascetismo intramundano, la religiosidad popular en lugar del secularismo, el líder carismático en lugar de las instituciones jurídico-políticas, el mestizaje racial en lugar de la homogeneidad cultural, la generosidad de los pobres y excluidos en lugar del egoísmo de los capitalistas, el ensayo literario en lugar del tratado filosófico. Este imaginario colonial de la “otricación”, que en este caso funcionaba como *auto-exotización*, fue movilizado en nuestro medio por un buen número de intelectuales a lo largo del siglo XX, entre ellos los defensores del *latinoamericanismo filosófico*, aquellos que postulaban la necesidad de una filosofía “propia” de América Latina (...)” (Castro-Gómez en Salinas Araya, 2017:211, comillas y cursiva en el original).



sobre lo santiagueño como totalidad, para entender que la narrativa de HB es un fragmento de un todo. Esto implica asumir, como dice Castro-Gómez, las divergencias en el espacio local y reconocer la existencia de lugares de enunciación simultáneos, forjando diferentes nodos de poder, tanto en América como en Europa, no existiendo una mirada unitaria de Europa sobre sí misma (Salinas Araya, 2017: 50-60).¹⁰

Los teóricos decoloniales nos advierten sobre el riesgo de pensar desde una voz subalterna como arrastrada a lo largo de siglos. Así es que la narrativa de HB incorpora nuevos sonidos y fusiones, alejándose de pensar lo santiagueño como algo cosificado. Esto nos pone en alerta de pensar lo santiagueño como algo estático que por siglos arrastra una esencia colonial. A diferencia, estudiarlo como un lugar intersticial, moderno y colonial, a la vez donde se sedimentan diferentes historias, espacios y tiempos que son heterogéneos y tensionados, nos sitúa en un camino decolonial, otorgando centralidad al sujeto enunciator, a su ubicación epistémica, a la manifestación de su cuerpo y geopolítica del conocimiento.

El reconocimiento de la ubicación epistémica del sujeto hablante

“Horacio Banegas es un pensador posabismal porque no es anti-sistémico, piensa de otro modo y eso es mucho más difícil” (notas personales, 22 de febrero de 2016).

En sucesivas entrevistas HB se nombra, posiciona, define, expone su subjetividad, intencionalidad y el sentido ético-político de su obra. Su espiritualidad es comunicada en sus conversaciones.

Mirá yo no considero que soy un artista famoso ni un artista popular ni un artista masivo, soy un artista respetado por lo que he hecho en mi carrera y porque yo he tenido ese momento que todo músico busca. A mí me ha tocado ser el disco de oro, ser disco de platino, he tenido un momento brillante y cuando me di cuenta que eso no me pertenecía porque había un entorno que en definitiva hablando en criollo es lo que pudre todo (...) yo había perdido cuando me había convertido en un objeto de demanda, estaba tocando de miércoles a miércoles por todo el país, y bueno estaba el entorno ya alrededor mío. Estoy hablando del año 93, 94 y ya no recibía ni siquiera llamadas telefónicas todo era filtrado por el entorno, y no veía a mi familia ni a mis amigos que eran quienes habían celebrado que grabase el primer disco o que habían alentado a que cante y defienda mis canciones. Entonces hice lo que hoy considero que ha sido correcto. Bajarme del colectivo lujoso y saludar con respeto a mis compañeros que en ese momento éramos 15 en el grupo y les dije me voy a mi casa. Estuve dos años en mi casa con mi familia, recuperé a mis amigos y arranque de cero de vuelta. Formé un grupo llamado El Proyecto con el cual grabé mi tercer disco Sintaxis, y fue la bisagra para que yo haga lo que estoy haciendo hoy, y me he convertido a partir de eso

10 “Ese «afuera» local/originario, pareciera que no se puede aceptar que ese «espacio local» pueda ser un resultado de líneas de divergencia e integración que se deslizan como lógicas de poder en niveles heterogéneos” (Salinas Araya, 2017:32, comillas en el original).



en un artista independiente. No tengo agentes de prensa, manager, ni me interesa hacer canciones exitosas ni vender discos y ser disco de oro, disco de platino ni nada de eso (9:12) (<https://www.youtube.com/watch?v=q7fSJ9xD4zM>)

Y porque es un artista independiente lo considero un pensador posabismal, también de borde, del umbral, porque aun perteneciendo a la industria cultural de la música no se dejó presionar por los sellos discográficos, como lo dejó de manifiesto en el fragmento de entrevista. Así se define como un artista de autogestión:

Yo he tomado la decisión de construir una obra conceptual, pelear y autogestionarme (2':18'') para ubicarme en un lugar con mis canciones y mi mirada en la música. Y es difícil mantenerse durante tantos años ¿no?, pero el sueño siempre ha sido ser independiente totalmente (2':44'') y venía prescindiendo tanto de representantes, prensa y todas esas cosas y luego, la independencia de que una compañía haga un disco [...] En esta última etapa hemos concretado ya ese sueño y formamos Ciudad Desierta, sello discográfico, (3':35'') (<http://www.folkloreclub.com.ar/nota.asp?idnota=2795>)

Desde esta intencionalidad crea, buscando mostrar la cotidianeidad del lugar, la voz de los sujetos, lo trascendente. Y porque lo suyo es una línea artística-ideológica-musical es que se apartó del éxito generado en 1991 cuando grabó su primer disco: *Mi origen y mi lugar*

Con *Mi origen y mi lugar* marqué un momento que pude haber aprovechado y entrar en el marketing del folclore, pero realmente no me interesó y edité un disco «Sintaxis» donde fusioné distintos ritmos y fui criticado, pero luego comencé una nueva etapa con el disco «La ciudad desierta» que tampoco fue entendido, pero igualmente sigo firme con mi pensamiento (...) Estos hechos hicieron que me relegaran de los grandes festivales, incluso de Cosquín, donde para ellos parece que soy un artista que no convoco, pero en mi caso estoy más allá de ello y prefiero creer en el arte y en la música antes que en la venta de un disco o la urgencia de una multinacional (<https://www.eldia.com/nota/2007-2-26-horacio-banegas-edito-su-disco-inmediaciones>).

En otra entrevista agregaba acerca de ese primer disco:

Tenía una magia especial ese disco, comercialmente fue un boom, porque vendimos 250 mil discos en esa época y Pertenezco a este mundo, los 2 primeros discos, y luego a mí me hacía ruido todo el entorno (...) y no me gustaba nada la dirección que iba tomando, era como copiar esos dos discos y el tercero tenía que ser algo igual para seguir sosteniendo eso que era exitoso y mi instinto de músico me decía otra cosa (17':07'') (<https://www.youtube.com/watch?v=7LkdbjJcpd8>)

En estos fragmentos de HB, comunica su sentí-pensamiento, su locus de enunciación y cómo considera la función social de comunicador, el sentido ético-político de su obra y lo que nutre su narrativa:

Hoy tengo una banda. Mis discos tienen una identidad propia cada uno. Ninguno suena igual que otro porque yo desistí de ser eso, famoso y de copiar lo que era exitoso en ese momento porque, sino, tendría que haber hecho 20 discos en el mismo contexto, porque lo que es exitoso no hay que cambiar, Yo estoy en contra de esas cosas (12':38'') (<https://www.youtube.com/watch?v=q7fSJ9xD4zM>)



Juro pertenecer a la legión humana que transita calles buscando vías,
buscando en su existencia razón y vida.
Reconstruyendo la fe caída, la paz, los techos, rostros y días,
mirando el cielo con su alma herida
("El Universo" - Horacio Banegas).

Para finalizar con esta presentación de HB, en la entrevista que le realicé sentenciaba: "vamos a ser importantes por lo que dejamos, por lo que tratamos de resumir y de describir lo que hemos vivido" (HB en entrevista, Buenos Aires, 31 de marzo de 2016)

Desde esta ubicación epistémica habilita nuevos sonidos, letras, ritmos, es desobediente de lo que establece la industria comercial, aún siendo parte de ella, está en los bordes; de allí la elección por este autor en concordancia con los márgenes que habitó en la academia.

Nuevos lugares de enunciación para la construcción de conocimientos otros

Paulo Freire anunciaba, varias décadas atrás, que era imposible conocer despreciando la intuición. Años más tarde, Torres Carrillo (2011) agregará que la creatividad e imaginación posicionan la investigación de borde. En este estudio trataremos de lograr este cometido desde lugares de enunciación no académicos, como en este caso, para desde allí promover la generación de otros conocimientos, por ejemplo, aportar otras memorias del territorio apoyadas en situaciones vitales, voces silenciadas, produciendo a la vez un texto desrigidizado. Todo esto abona a pensar decolonialmente en nuestros días.

En este caso, su narrativa y pensamiento expone el descontento de quienes no se dejan manipular/subsumir ni por la retórica de la modernidad, ni por la lógica opresiva de la colonialidad, permitiendo liberar una especie de energía decolonial, como la irreductible de hombres y mujeres marginados, humillados por largo tiempo. De esta experiencia hecha cuerpo se inspira su narración.

Una copla entristecida, es la vidala del monte,
tiene una ilusión y espera, junto al despertar del hombre
y también es su silencio preguntas que nadie responde.
Y voy mirando la vida, como muestra sus verdades,
la soberbia del humano, la inocencia del paisano,
la pucha cómo me duelen los cayos que tienen sus manos
("Mi tierra sigue latiendo" - Horacio Banegas)

Así, el decir/sentir de HB da paso a un pensamiento otro, surgido de lugares intersticiales, es decir, atravesados por diferentes flujos y dinámicas que también inciden en su música. Y porque esta no es cosificada, HB nos enseña que ha evolucionado aportando una mirada que se aleja de entender lo folklórico como prístino.



Las músicas nativas de todas las regiones de Argentina han evolucionado como todas las músicas étnicas del mundo. La esencia es la misma del periodo tradicional folklórico, pero hay expresiones y sonoridades nuevas. Como la nuestra, con un formato de banda más eléctrica. Luchamos por romper el prejuicio que hay sobre la palabra y los símbolos relacionados con el folklore (<http://unespejoentumentalidad.com/horacio-banegasx3>).

Así, la narrativa folklórica de HB bien puede inscribirse dentro de los estudios decoloniales transmodernos, ya que nos empuja hacia un «pensar», «desde» y «con» los «otros» subalternizados e inferiorizados por la modernidad eurocentrada, definiendo sus preguntas, problemas y dilemas intelectuales «desde» y «con» los grupos racializados mismos (Grosfoguel, 2007:46, comillas en el original)¹¹. Ese pensar impregna el decir de HB. Procuraré reconocerlo.

Pensar «desde» y «con» los «otros»

“Queremos mostrar una poesía originaria”, con lo más ancestral de la cultura que nos represente como seres de este mundo” (<http://www.folkloreclub.com.ar/nota.asp?idnota=2795>).

Este pensar desde y con los otros hace emerger historias y experiencias ancladas en una geopolítica del conocimiento, no sólo imperial sino también colonial, como son las historias que nutren la narrativa folklórica de HB, demostrando que una parte importante del conocimiento que tienen sus habitantes, y el mismo artista, está marcado geo-históricamente por un locus de enunciación, no sólo imperial, sino también colonial.

La vigencia de la lengua quechua es prueba de ello. La manera en que esta lengua se integra en la vida cotidiana se hace presente en canciones y expresa la vigencia de espacios-tiempos prehispánicos. Muchas obras están escritas mitad en quechua y mitad en español.

Mi origen y mi lugar es quichua de sol a sol,
tengo la raíz musical prendida en mi corazón
(Mi origen y mi lugar -Horacio Banegas)

Miski, miski, miski Mayu,
las voces quichuas me llaman
("Romance del río Dulce"¹² -Horacio Banegas)

El quechua, el baile y la música emergen como rasgos sobresalientes de este espacio. “Creo que es un rasgo muy característico de nuestra provincia, los niños que vienen bailan la mitad de una chacarera o hacen una mudanza, tocan el bombo y se van a seguir jugando. Es una cosa tan natural” (<https://www.youtube>.

¹¹ El contexto transmoderno viene a afirmar lo declarado por la modernidad como la exterioridad desechada

¹² Miski Mayu es Río Dulce en quechua



[com/watch?v=9bw4_0k3](https://www.youtube.com/watch?v=9bw4_0k3)). Así, de esa cotidianeidad se nutre su narrativa, cuenta desde y con los otros, en esta habla de:

las cosas cotidianas, los hechos diarios que son de los que hablamos en las canciones, y lo hacemos con mucho respeto y mucho cariño y ojalá que los niños también entiendan ese mensaje y también sientan una chacarera como una cosa propia, de los padres, de los abuelos, y que lo hagan con mucho amor no (0:01-1':38'') (<https://www.youtube.com/watch?v=9pu1kRso3iI>)

En esta línea argumentativa, vale recordar la enseñanza de Mignolo:

Mignolo nos ha enseñado que toda definición implica la determinación de algo y con ello, el control que ejerce el enunciante de aquello definido, siendo que, en clave modernidad/colonialidad, lo que interesa, no es la enunciación sino el sujeto enunciante, de allí la importancia que cobra la geo-corpo-política del conocimiento: quién dice qué, desde dónde, a instancias de qué, con qué intencionalidad, qué lenguas, memorias, tradiciones y saberes se ponen en juego en el acto de la enunciación, que historias (locales) están involucradas, qué cuerpo habla (Borsani y Quintero, 2014:16)

En relación a ello, HB sentencia:

Yo creo que lo más fuerte que puede tener mi obra es la parte de textos, yo tengo una lucha encarnizada con la palabra, hasta el día que muera, porque yo soy un amante de la poesía, no tengo una formación académica ni universitaria pero desde niño he tenido la obsesión de leer (...) el hobbie mio es la lectura, y en eso es muy fuerte para mí, y eso por eso que tengo una lucha encarnizada con la palabra porque soy un amante de la palabra, y si algo queda de mi obra quiero que quede la palabra bien dicha (3':05'') (<https://www.youtube.com/watch?v=IJ-vsJvEGmM>)

Desde esa intencionalidad y obsesión por la palabra, evoca memorias y saberes locales, haciendo que su obra esté hecha de pequeñas historias:

Aquí en Santiago desde años que no hay un hábito de mandar a estudiar música, porque se aprende en la familia, tocando, así aprendieron mis hijos en los encuentros familiares, en las fiestas con los amigos, y hoy mis nietos que tienen 4 y 6 años es increíble como hacen la rítmica de la chacarera así por instinto, supongo que tiene que ver con la pulsación de la sangre, del corazón, tocan el bombo, o tocan la caja, o tocan una chacarera ya insinuando las notas, y rasgueando, no, es hermoso ver como se prolonga todo este amor que sentimos por Santiago del Estero (<https://www.youtube.com/watch?v=9pu1kRso3iI>)

Cuando la tierra despierta la voz de la Pachamama
enduendada con coyuyos con aires de salamanca (...)
una lágrima morena que se hace caja y vidala
y en las guitarras del tiempo Santiago es pueblo que canta.
Santiago es pueblo que canta, mi tierra es tierra que canta
("Santiago es pueblo que canta" – Horacio Banegas)

La música y la chacarera fusionan memorias y saberes diversos como resultado de la heterogeneidad del poblamiento del territorio. Sobre la presencia africana inscrita en los cuerpos y en los ritmos, así lo entiende en este fragmento de entrevista



Santiago ha tenido más del 50% de una comunidad negra-africana (42':41'') y el origen para mí es África del tema de la poli-ritmia (hace ademanes con la mano de tocar el bombo) de percusión y las melodías son muy árabes, yo lo relaciono con la invasión árabe española, y ahí ha nacido la poesía, y de ahí el cruce por Perú y luego ha desembarcado por Santiago del Estero (<https://www.youtube.com/watch?v=uyTfTu3wsBI>)

Y porque el conocimiento no es abstracto y deslocalizado, como evoca Walsh, interesa la ubicación epistémica, la corpo y geopolítica del sujeto hablante, ubicación que no sólo refiere al espacio físico, sino al contexto específico donde se desarrolla nuestra producción artística. Para Albán Achinte serían los “contextos específicos y particulares, como cada una de nuestras comunidades en donde nos desempeñamos” (Albán Achinte en Borsani y Quintero, 2014:165).

Y porque la producción artística se realiza en contextos específicos, HB agrega:

Sentí la necesidad de hurgar en la historia de la chacarera, porque otros ritmos folclóricos han tenido su reconocimiento, pero nuestra música santiagueña, me pareció que le estaba faltando y es por eso que le dedico esta serie de cuatro discos. (eldia.com/nota/2007-2-26-horacio-banegas-edito-su-disco-inmediaciones).

Y porque la chacarera es nacida en este contexto, HB responde a la pregunta del conductor, el músico Chango Spasiuk: ¿quiere decir algo, viene de algún lugar la palabra chacarera?

los estudiosos han determinado es que era como el femenino del chacarero porque que eso la chacarera nace o la primera referencia que se tiene es en la época de la cosecha, de la minga (2':27''), que es cuando los vecinos levantaban las cosechas y en los fogones que se armaban se bailaba una danza que era desconocida hasta ese momento (https://www.youtube.com/watch?v=9bw4_0k3j)

En otra entrevista respondía: “la chacarera es la pulsación interior del santiagueño, ese es su ritmo, por ahí respira” (<https://www.youtube.com/watch?v=uyTfTu3wsBI>)

Si el canto no se levanta como la hoguera del fuego
Si no libera las penas de los que están en la tierra
De nada sirve que suene la voz de la chacarera
("Para cantar he nacido"- Horacio Banegas)

En suma, desde los elementos señalados, va dando cuenta de cómo su cuerpo y conocimiento localizado se integran en su hablar/pensar. Piensa lo que dice y dice como lo siente. Su narrar se compone de diferentes situaciones vitales, espacios, tiempos, cuerpos. Por eso es un texto decolonial que abraza el conocimiento situado.



De mi alma dolorida, mis coplas son lamentos,
que me dejó la vida
("Cenizas de mis años" – Horacio Banegas)

El pensar decolonial nace de una experiencia enraizada en la tierra

Y si pensar decolonialmente implica ceder algo, esta apuesta nos somete a nuevas maneras de sentir, razonar y emocionarnos, dejando de lado la racionalidad argumentativa occidental como única manera de conocer y producir conocimientos. Esto nos empuja a interculturalizarnos, tomando las palabras de Garcés:

Y ahí me ubico yo también, intentando interculturalizarme, tratando de situarme en la frontera conflictiva, marcado por mis propias contradicciones, pero junto a determinadas prácticas, grupos, reflexiones. Junto al límite de mis propias seguridades y de la soberbia de mi propio saber (2007: 238)

En ese situarnos en las fronteras, al límite de nuestras propias seguridades y comodidades, nos incita a un pensar/ser decolonial desde el lugar de enunciación de cada uno. En mi caso, mujer blanca, hispana monolingüe, descendiente de inmigrantes europeos, ciudadana urbana-cemento-céntrica, donde mi vínculo con la dimensión tierra es más que limitado, pero sensibilizada con experiencias de marginación y opresión vividas bajo yugo del sistema moderno-colonial. Parafraseando a Vazquez Melken (en Borsani y Quintero, 2014), experiencia enraizada en la tierra que de ninguna manera es una abstracción. Por eso, el pensar decolonial nace de una experiencia enraizada en la tierra.

Esas cosas quedan pegadas a uno, y bueno, para mí ha sido muy valioso conocer todas esas cosas que forman parte de mi lugar, y es esto, creo que la música nos permite desandar el corazón, el alma, las cosas que uno las esgrime con dignidad porque son lo esencial de la vida (3'.40''-4'.40'') (<https://www.youtube.com/watch?v=81kg8sG02TY>)

La tristeza ladra, la tristeza ladra
(La inmensidad- Horacio Banegas)

Agrego esta reflexión que me compartiera en la entrevista:

lo yo hablo en mis canciones es lo que yo he vivido, he sufrido entre comillas porque en definitiva no puedo sufrir con lo que me ha tocado en suerte en esta vida, era lo que tenía y era feliz con eso (HB en entrevista, Buenos Aires, 31 de marzo de 2016)

Así su decir y narrar se nutre de la vida cotidiana, y expresa, como dice Ripamonti, la geografía y cronología de la experiencia, a lo que HB agrega, una memoria de lo vivido:

una memoria registrada de lo que ha vivido, una memoria colectiva de su pueblo, de su gente, de sus olores, de sus costumbres, de su forma de hablar, que es lo que es esencialmente lo que define un lenguaje que hable de su humanidad, y de lo que es en definitiva es un ser humano que ha transitado por esas cosas (HB en entrevista, Buenos Aires, 31 de marzo de 2016)



Como podemos observar, su vínculo con la tierra no es una experiencia ajena a su cotidiano, este también habla de un dolor de estar ahí. Su lugar de enunciación describe una experiencia encarnada. Su narrativa se recoge de pequeñas historias. Sintetiza con esta expresión “la chacarera es una pena cantada y una tragedia bailada”.

Así evoca el dolor de estar ahí cuya vía de escape es esta danza:

[...] para mí Santiago es por lo que me ha tocado vivir y ver es como una pena cantada y una tragedia bailada (1':44''). Ante las necesidades y las urgencias cotidianas de la gente yo creo que la música se convierte, o en este caso la chacarera se convierte en vía de escape, como un manifestarse hacia afuera, salir de eso que tal vez adentro le resulte demasiado pesado (https://www.youtube.com/watch?v=9bw4_0k3 Programa)

Soy un latido en la tierra, soy fantasía constante, soy un ayer y un mañana
(Soy de la tierra – Horacio Banegas)

Como podemos leer, el pensar decolonial en nuestros días no se limita a poblaciones afrodescendientes o indígenas, sino a un tipo de pensamiento basado en la capacidad de desarrollar una relación vivencial y vital entre espiritualidad, conocimientos, territorios y proyectos que abrazarían la expresión de Vilma Almendra (2012, s. p.): “somos con otros y estamos siendo en relaciones”.

Sobre esa relación vital y vivencial, Alejandro de Oto, estudioso de Césaire y Fanon, ha mostrado cómo la poesía de Aimé Césaire relata la manera en que las historias se hacen cuerpo, sin la intención de simplificar ni reducir su pensamiento.

El poema alude no sólo a una respuesta ideológica y revisionista de la cultura colonial sino también apela a las dimensiones físicas en las que esa operación se lleva a cabo. La respuesta de Césaire pone en primer plano cosas que hacen los cuerpos, que afectan a los cuerpos en su desenvolvimiento y no como metáfora solamente. Las voces roncadas, los corazones amargos [...] (De Oto, 2011: 157)

Prosigue el relato, y en él nos recuerda que no hay ideas sin cuerpos, así como no hay historias desconectadas del cuerpo.

El cuerpo es el que duele, con el látigo, con la laceración, con la tristeza, o con el disciplinamiento. Resulta un tanto obvio decir estas cosas, pero bien vale la pena recordarlas en la trama de la colonialidad específica en las que fueron acuñadas (De Oto 2011: 158)¹³.

13 “La persistencia de Césaire por recordarle a Depestre el país de la mente de la negritud tiene por efecto un retorno a un cuerpo que no es sino promesa, posibilidad, no fundación. Con frecuencia se ha leído que la negritud establecía marcas esencialistas en las que quedaba atrapada. Por el contrario, si uno de los efectos poéticos y retóricos ha sido ese, también, otros de los mismos efectos poéticos y retóricos ha sido el de la idea del cuerpo como promesa y como posibilidad, como apertura” (De Oto, 2011:158)



Porque en mi pecho reposa la ilusión de un mañana sin sufrimiento.
Quiero cantarle a las cosas que guardan tanto silencio
(El que siembra, cosecha – Horacio Banegas)

Desde esta cita (De Oto) y la cuestión de la poética donde puede reconocerse la trama de la colonialidad, pensamos en la narrativa de HB. Su poesía también habla de un cuerpo doliente. Su narrativa evoca el dolor de estar ahí, durante siglos, como él define. Es su cuerpo el que habla, y desde su lugar de comunicador social evoca una historia colectiva, que es la de al menos muchos de su generación, porque, como nos recuerda Guarín Jurado (2017): somos sujetos sociales, biográficos epocales.

yo pertenezco a una población muy mística, Santiago del Estero es muy de pensarse para adentro, en el acto mío cada vez que me enfrento al receptor de mi mensaje que es la gente trato de encomendarme porque yo creo que soy solo un vínculo y que desde arriba baja una luz (3:38') y traspasa nuestro corazón, nuestra alma, en este caso, mi alma y mi corazón, y desde ahí trato de reflexionar y de expresarme de manera que la gente te entienda. (<https://www.youtube.com/watch>).

Sabiendo que no asumimos como un universal estos fragmentos, rescatamos la singularidad de la experiencia (Ripamonti en De Oto y Alvarado, 2017) que HB, como buen comunicador, logra vehicular. Sobre ese cuerpo que duele, HB anuncia en esta copla: “En la igualdad derecho, en el hambre clemencia, en la copla expresión y en mi tierra el amor. ¿Por qué muere la vida? ¿Por qué vive la muerte? Mi pena es un penar que me oprime el corazón” (<http://emepea.com/confluencias-al-futuro/>).

Ese cuerpo que duele, desata un grito decolonial que habla de heridas de una marginalidad acumulada por siglos. Así, los criterios metodológicos voz y multivocalidad expresan la preocupación por las voces silenciadas.

Santiago es dolor de siglos
(Chacarera del Sol-Horacio Banegas)

La emergencia del grito decolonial

Yo he aprendido de mirar el hambre de todos los costados, porque yo vengo de un hogar que comíamos salteado, no teníamos luz eléctrica, teníamos un mechero hecho de un pedazo de trapo y embebido en un líquido que a veces era cebo derretido o alcohol, y con eso nos iluminábamos, y... (se le llenaban los ojos de lágrimas, muy emocionado de esos recuerdos) (HB en entrevista, Buenos Aires, 31 de marzo de 2016)

De vivencias como ésta que hablan de carencias, se desata el grito decolonial. Así como ocurre con el arte y la danza, de la narrativa folklórica también emerge este grito que denuncia, que desata una pena de siglos.



Quiero alentarte esperanzas, mañanas ...
¡Ojalá pudiéramos derrotar la encarnada idea de la tristeza
... honrar en memoria de una madre la pureza universal de nuestra sangre
(Martes 13 – Horacio Banegas)

Este grito desobediente habla de cuerpos y territorios inscriptos en una trama de diferentes jerarquías modernos/coloniales (Mignolo y Carballo 2014), pudiendo reconocer la vigencia de una lingüística que implicó la pérdida y/o invisibilización del quechua. También una de capital al ser un territorio portador de mano de obra poco calificada para los peores trabajos. No menos visible resulta la etno-racial que inferiorizó a este territorio por estar habitado por poblaciones de color que además ‘hablaban raro’ (quechua).

Mi tierra tiene 400 jeroglíficos ... corazón de indio ...
angustia de siglos ... niños sufridos
(Los ojos de los niños – Horacio Banegas)

Además de las maneras en que se expresa lo colonial en nuestros días, no hay que olvidar la existencia de una jerarquía estética que exhibe como prístino lo vinculado a las danzas y festividades unidas a lugares mágicos, misteriosos, oscuros, como la salamanca, no concibiendo como arte gran parte de las expresiones folklóricas.

Es como que la sociología, la filosofía, la psicología, la historia, la plástica, la pintura, el teatro y la música van unidas en un mismo fin, revalorizar la cultura de mi pueblo olvidado por muchos (<https://www.eldia.com/nota/2007-2-26-horacio-banegas-edito-su-disco-inmediaciones>)

Nuevamente, la ubicación epistémica del sujeto hablante, y con él su memoria, es actualizada en su narrativa y, desde la poesía, representa a su madre y a la madre tierra.

Yo vengo de un hogar muy humilde. Sólo el sol nos alumbraba. Y veía a mi madre, una vendedora de verdura... Mi viejo le había hecho al frente un jardincito; ella salía a las 4 de la mañana del barrio Tala Pozo con tres canastos, uno en cada brazo y otro en la cabeza, y hacía cinco kilómetros hasta el Mercado Armonía, en el centro de Santiago. Y con eso nos mantenían: mi padre era albañil y yo era el menor de cinco hermanos. (<http://emepea.com/confluencias-al-futuro>)

Desde un lugar del ocaso se me aparece tu estampa,
mujer de vientre de barro con el perfil de tinaja,
barro cocido por soles que dan color a mi raza
(Donde se junten los tiempo-Horacio Banegas).

Y si pensar decolonialmente implica ceder algo, reconocer este grito requiere de abrirse a otras sensibilidades. En HB la música es un vehículo:



Para mí siempre la música siempre ha sido una cosa. Como un escape, una forma de resistencia, porque mi madre nos decía que ella tenía un tío que tenía un acordeón y que, como a sus hijos a veces tampoco tenía para darle de comer, se ponía a tocar el acordeón a la noche y los hijos lo escuchaban y entonces el tocaba y tocaba hasta que se quedaban dormidos y así se olvidaban de que tenían hambre y dormían. Y un poco eso es también lo que nosotros hemos vivido (HB en entrevista, Buenos Aires, 31 de marzo de 2016)

En la siesta el viento norte vuelto de avispa parece
y en la garganta de Shalu hay una sed de siglos que crece
(La zamba de Shalu- Horacio Banegas/Juan Carlos Carabajal)

Estas situaciones vitales son experimentadas por muchos en la actualidad, y esto le reclama a los músicos de su generación, el compromiso por denunciar lo que vive la población.

De mi infancia de piel quemada, los años no me dejan nada.
Sólo recuerdos queridos despiertan el llanto de mi niño
(Huayno de mi infancia – Horacio Banegas)

De esas dolencias en el cuerpo, de esas carencias, nace el pensar decolonial. En la crítica y apertura a otro horizonte posible.

[...] a mí por lo menos me toca reflexionar sobre problemáticas santiagueñas y canto a Santiago con mucho amor y mucho respeto, y tratando de hacer un aporte en el tiempo con algo que signifique una reflexión y una mirada hacia mi provincia con todo lo que sucede socialmente, económicamente y todo lo que tiene que ver con un sufrimiento de muchos años (15':34'') (<https://www.youtube.com/watch?v=e8UUQdfe-2Y>)

Clama por la necesidad de profundizar ese ritmo que es contagioso, e ir más allá de lo festivo, a lo que nos invita la rítmica: “desde nuestro trabajo como músico intentamos hacer ese aporte como una obligación, porque creo la chacarera todo el mundo canta pero nadie profundiza que es lo que hay más allá de ese ritmo que es contagioso” (<https://www.youtube.com/watch?v=4mhKRpMnRPA>).

Y porque así concibe su trabajo, con esta intencionalidad, es que buscó desprenderse del artista que estaba asomando, cuidando al músico que hay en él.

Yo creo que uno nace artista y en ese ser artista he nacido músico, tengo el instinto de músico, me tira mucho más el ser músico, entonces cuando esos dos discos fueron exitosos uno se convierte en artista (entre comillas hace con las manos) y nunca he sentido ese rol, la figura se come al músico, entonces eso fue tomar una decisión, desprenderme de ese artista que estaba asomando (<https://www.youtube.com/watch?v=IJ-vsJvEGmM>)



El compromiso del artista es una cuestión central en su pensamiento:

La gente espera una respuesta de los que somos voceros de ellos, pero es como que yo estoy desde el año 60 en esto y pienso que he visto gente que ha alimentado su ego nada más (...) solo piensan en ellos, en ser protagonistas, y utilizan el paisaje como una cuestión... no ahondan en la otra parte que es la del ser humano, que es el que verdaderamente sufre, que está en medio del monte, sigue tomando agua de un pozo o agua de lluvia. Y ese es el personaje que nos alimenta las canciones, pero no miramos hacia ellos, miramos como una cosa paisajística no más (HB en entrevista, Buenos Aires, 31 de marzo de 2016)

Finalizo esta presentación con estos dos fragmentos de entrevista donde HB resume lo que busca a través de su narrativa: hacer conocer lo suyo, la riqueza de sus tradiciones: “dar un testimonio de vida (44’:31’’) de música, de lo que es mi pueblo, y su gente” (45’:28’’) (<https://www.youtube.com/watch?v=uyTfTu3wsBI>)

Daré paso a las conclusiones con esta última reflexión:

[...] tampoco yo puedo hacer bailar todo el tiempo a la gente, yo no estoy p divertir a la gente, o sea lo que yo hago un discurso que tiene que ver con mis procesos de vivencias, se adhiere o no, y bueno, el que no adhiere lo siento, respetar esas opiniones (HB en entrevista, Buenos Aires, 31 de marzo de 2016)

Conclusiones

Quizás muchos de nosotros no sentimos la herida colonial en nuestros días, en este espacio-tiempo. Recordando a Mignolo, toda experiencia puede ser narrada en clave decolonial. En este caso, la narrativa folklórica nos acerca diferentes experiencias. Así fue que desde este escrito pretendí acercar algunas heridas coloniales, algunas maneras otras de experimentar el espacio y el tiempo. El pensar, sentir y narrar de HB nos propone entrar en sintonía con una narración sentipensante, aplicando lo que decía el sociólogo colombiano Fals Borda, puede verse en él: “alguien que articula la vivencia y lo teórico, el pensamiento con el ser construido en una maraña de experiencias” (1979 citado en Guatavita Garzón, 2017:232). Ese contextualizar con otras experiencias, historias, espacios y tiempos, en suma con otras maneras de habitar, es el aprendizaje que nos ofrece su obra. El análisis narrativo, a partir de sus canciones y fragmentos de entrevistas, nos pone en el cuerpo y cabeza de un sujeto decolonial, abreviar esta perspectiva no sólo desde la reflexión teórica y no sólo desde la academia, sino, desde la cotidianeidad de sujetos concretos.

Y porque no se concibe un artista, como lo expusimos en este trabajo, eso lo hace muy crítico de los grandes festivales donde el artista le gana al músico, quiero resaltar el sentido ético y político de su obra con potencial emancipatorio:

[...] en Cosquín, Jesús María, todos ofician de payaso, hay que alegrar la fiesta pero al mensaje se lo debemos. A quien le importa si yo describo una situación de amor, como describen algunos compositores, situaciones íntimas a quien le



importan, le tiene que importar una situación con una visión mucho más amplia, más profunda, que es lo que pasa en plural, lo que le pasa a la humanidad, porque sufre la gente, esa sería la visión que tendrían que tener todos (HB en entrevista, Buenos Aires, 31 de marzo de 2016)¹⁴.

Como resultados, espero contribuir a mostrar cómo las herencias coloniales se inscriben en nuestro cotidiano, contribuir con este trabajo al campo de la producción general del conocimiento en ciencias sociales, enfatizando por un lado en los lugares como espacios intersticiales atravesados por diferentes flujos, y por otro, en el cuerpo donde se ancla la palabra. En HB, cada vez que su palabra es enunciada, despliega un potencial emancipatorio, transformador, que como propuesta puede parecer utópica, pero por eso es decolonial, porque es creativa, irruptora, y navega entre lo posible y probable. ☸

Yo no concibo la indiferencia... triste es la espera...
la vida se queja de su propia vida... Sólo es esperanza
... describir lo oculto y el no resignarse.... Vida, sueños
(La ciudad desierta – Horacio Banegas)

14 Jesús María y Cosquín son los festivales más importantes del género folklórico del país.



Referencias

- ALBÁN ACHINTE, ADOLFO (2014). “Arte, docencia e investigación”. En: BORSANI, MARÍA EUGENIA y PABLO QUINTERO (compiladores). *Los desafíos decoloniales de nuestros días: pensar en colectivo*. Neuquén: EDUCO - Universidad Nacional del Comahue.
- ALMENDRA, VILMA (2012). “Aprender caminando: somos con otros y estamos siendo en relaciones”. En: *Revista Educación y Pedagogía*, Vol. 24.
- BORSANI, MARÍA EUGENIA y PABLO QUINTERO (2014). “Introducción. Los desafíos decoloniales de nuestros días: pensar en colectivo”. En: BORSANI, MARÍA EUGENIA y PABLO QUINTERO (Compiladores). *Los desafíos decoloniales de nuestros días: pensar en colectivo*. Neuquén: EDUCO - Universidad Nacional del Comahue.
- CASTRO-GÓMEZ, SANTIAGO y EDUARDO MENDIETA (1998). “Introducción: La translocalización discursiva de Latinoamérica en tiempos de la globalización”. En: CASTRO-GÓMEZ, SANTIAGO y EDUARDO MENDIETA (editores), *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*. México: Miguel Ángel Porrúa.
- CASTRO-GÓMEZ, SANTIAGO y RAMÓN GROSGOUEL (2007). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Universidad Central. Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá: Instituto Pensar y Siglo del Hombre Editores.
- CASTRO-GÓMEZ, SANTIAGO (2017). “Mirar en retrospectiva. Debates en torno a las genealogías de la colonialidad y el papel de la filosofía política en América Latina”. En: SALINAS ARAYA, ADAN (editor), *Filosofía Política y Genealogías de la colonialidad. Diálogos con Santiago Castro-Gómez*. Viña del Mar: Cenaltes Ediciones.
- DE OTO, ALEJANDRO (2011). “Aimé Césaire y Frantz Fanon. Variaciones sobre el archivo colonial/descolonial”. En: *Tábula Rasa*, Núm. 15.
- DOCUMENTAL PEQUEÑOS UNIVERSOS (2010, 02, 15). “La Chacarera // Santiago del Estero” [Archivo de video de Canal Encuentro] Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=9bw4_0k3 (pequeños universos - chacarera - capítulo 1 parte 3); y <https://www.youtube.com/watch?v=81kg8sG02TY> (pequeños universos - chacarera - capítulo 1 parte 4)
- FISCHETTI, NATALIA y PABLO CHIAVAZZA (2017). “Narrativas. Arte y ciencia en los márgenes de la academia”. En: DE OTO, ALEJANDRO y MARIANA ALVARADO (editores) *Metodologías en contexto: intervenciones en perspectiva feminista, poscolonial, latinoamericana*. Buenos Aires: CLACSO.



- GARCÉS, FERNANDO (2007). “Las políticas del conocimiento y la colonialidad lingüística y epistémica”. En: CASTRO-GÓMEZ, SANTIAGO y RAMÓN GROSGOUEL (editores), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Universidad Central. Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá: Instituto Pensar y Siglo del Hombre Editores.
- GROSGOUEL, RAMÓN (2006). “La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global”. En: *Tábula Rasa* Núm. 4.
- GROSGOUEL, RAMÓN (2007). “El dilema de los estudios étnicos estadounidenses: multiculturalismo identitario, colonización disciplinaria y epistemologías decoloniales”. En: *Universitas Humanística* Núm. 63.
- GUARÍN JURADO, GERMÁN (2017). “Desplazamientos epistemológicos contemporáneos en las ciencias sociales y humanas en América Latina”. En: ALVARADO, SARA; EDUARDO RUEDA y GABRIELA OROZCO (compiladores), *Las ciencias sociales en sus desplazamientos*. Buenos Aires: CLACSO.
- GUATAVITA GARZÓN, ANDREA (2017). “Construcción de sentido de la desaparición forzada en la memoria de hijos e hijas de personas desaparecidas en Colombia. Propuesta metodológica con enfoque psicosocial para un estudio de la memoria colectiva”. En: *Cambios y Permanencias*, Núm. 8.
- MANÇANO FERNANDES, BERNARDO (2008). *Território, teoria y política*. Disponible en <http://www.modulosocioterritorial.files.wordpress.com-2009081bernardo>
- MIGNOLO, WALTER (2007). “Sobre pensamiento fronterizo y representación, entrevista realizada por María Inigo Clavo y Rafael Sánchez-Mateos Paniagua”. En: *3w.bilboquet* Núm. 8.
- MIGNOLO, WALTER *et.al.* (2014). *El color de la razón: racismo epistémico y razón imperial*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Del Signo.
- MIGNOLO, WALTER (2014). “Retos decoloniales, hoy”. En: BORSANI, MARÍA EUGENIA y PABLO QUINTERO (compiladores). *Los desafíos decoloniales de nuestros días: pensar en colectivo*. Neuquén: EDUCO - Universidad Nacional del Comahue.
- MIGNOLO, WALTER y FRANCISCO CARBALLO (2014). *Una concepción descolonial del mundo: conversaciones de Francisco Carballo con Walter Mignolo*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Del Signo.



- PROGRAMA ECOS DE MI TIERRA (2010, 07, 04) [Archivo de video de la TV Pública Digital] Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=4mhKRpMnRPA>
- PROGRAMA ECOS DE MI TIERRA (2014, 07, 05) [Archivo de video de TV Pública Digital]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=IJ-vsJvEGmM>
- “BANEGAS X3”, LA GEOMETRÍA EXACTA PARA EL POGO SACHE-RO (2013, 06, 12) [Archivo de video de Canal Argentinísima-TV por cable]. Recuperado de <http://www.folkloreclub.com.ar/nota.asp?idnota=2795>
- PROGRAMA LA PREVIA DE FESTIVAL PAÍS 18 (2018, 01, 08) [Archivo de video de TV Pública Digital]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch>
- PROGRAMA RADIAL CONEXIÓN CULTURA (2013, 09, 04) [Archivo de video de FM Gran Rosario 88.9]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=q7fSJ9xD4zM>
- PROGRAMA SIN ESTRIBOS (2014, 09, 06) [Archivo de video de TN -TV por cable]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=uyTfTu3wsBI>
- RESTREPO, EDUARDO y AXEL ROJAS (2009). *Introducción crítica al pensamiento descolonial*. Bogotá: Universidad Javeriana.
- RIPOMONTI, PAULA (2017) “Investigar a través de las narrativas, Notas epistémico-metodológicas”. En: DE OTO, ALEJANDRO y MARIANA ALVARADO (editores), *Metodologías en contexto: intervenciones en perspectiva feminista, poscolonial, latinoamericana*. Buenos Aires: CLACSO.
- SALINAS ARAYA, ADAN (2017). *Filosofía Política y Genealogías de la colonialidad. Diálogos con Santiago Castro-Gómez*. Viña del Mar: Cenaltes Ediciones.
- SISTO, VICENTE (2008). “La investigación como una aventura de producción dialógica: la relación con el otro y los criterios de validación en la metodología cualitativa contemporánea”. En: *Revista Psicoperspectivas*, Volumen VII.
- S/D (2016) “Horacio Banegas editó su disco Inmediaciones”. En: *Diario digital eldía.com*. (Edición del 28 de septiembre de 2016). Recuperado de <https://www.eldia.com/nota/2007-2-26-horacio-banegas-edito-su-disco-inmediaciones>



TORRES CARRILLO, ALFONSO (2011). “Investigar desde los márgenes de las ciencias sociales”. En FERNÁNDEZ MORENO, SARA YANETH *et al.*, *Conversaciones sobre las prácticas investigativas desde la pregunta por las metodologías críticas en contextos sociales de despojo, destierro y desplazamiento forzado: elementos provocadores para una filosofía de la praxis*. Medellín: Universidad de Antioquia.

VAZQUEZ MELKEN, ROLANDO (2014). “Colonialidad y relacionalidad”. En: BORSANI, MARÍA EUGENIA y PABLO QUINTERO (compiladores), *Los desafíos decoloniales de nuestros días: pensar en colectivo*. Neuquén: EDUCO - Universidad Nacional del Comahue.

Sitios en Internet

<http://emepea.com/confluencias-al-futuro/>

<http://unespejoentumentalidad.com/horacio-banegasx3/>

Entrevista realizada a Horacio Banegas

Realizada el 31 de marzo/1 de abril de 2016 en su casa de Buenos Aires.





Masculinidades disidentes, metodología feminista-queer y performatividad de género

Dissident masculinities, feminist-queer methodology and gender performativity

Francisco Hernández Galván Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (México)

Alethia Dánae Vargas Silva Universidad Autónoma de Querétaro (México)

<https://orcid.org/0000-0003-2963-9644> FranckHG93@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-7551-1011> Alethia.danae@gmail.com

Recibido: 2 de enero de 2020
Aprobado: 27 de octubre de 2020

Resumen

El objetivo principal de esta investigación es mostrar la complejidad que existe en la construcción de masculinidades disidentes con varones no-heterosexuales de las localidades de Guadalajara, Jalisco y Ciudad Hidalgo, Michoacán, cuyo trabajo etnográfico tuvo lugar en un periodo entre 2014 y 2016. Se trata de una metodología mixta que utiliza las redes semánticas a la vez que recupera entrevistas en profundidad. El enfoque que se utilizó fue una perspectiva feminista-queer que pone en tensión las categorías analíticas performatividad de género y masculinidades disidentes, por lo que enfatizamos la necesidad de entender esta yuxtaposición como un proceso complejo y dinámico. Como resultado de investigación encontramos que coexisten y proliferan diversas prácticas discursivas que subjetivan y se enraízan en la constitución y reconocimiento de la «masculinidad» de los sujetos que la practican.

Palabras clave: masculinidades disidentes, performatividad de género, sexualidad, identidad sexual, feminismo-queer.

Abstract

This research focuses on showing the complexity that exists in the construction of dissident masculinities with non-heterosexual men from the localities of Guadalajara, Jalisco and Ciudad Hidalgo, Michoacán, whose ethnographic work took place in a period between 2014 and 2016. It's a mixed methodology that uses semantic networks while recovering in-depth interviews. The approach used was a feminist-queer perspective that puts the analytical categories of gender performativity and dissident masculinities in tension, so we emphasize the need to understand this juxtaposition as a complex and dynamic process. As a result of research, we find that various discursive practices coexist and proliferate that subjectify and take root in the constitution and recognition of the "masculinity" of the subjects who practice it.

Keywords: dissent masculinities, gender performativity, sexuality, sexual identity, queer-feminism.

Introducción

Reflexionar sobre la constitución de las *masculinidades*, es adentrarse a un terreno donde la diversidad debe ser la puerta de entrada, sólo desde ahí se puede reconocer el arduo y difuso camino singular y colectivo en el cual se aventuran los varones en la construcción subjetiva de sí mismos al aceptar, rechazar o transformar las prácticas discursivas de la generización de los cuerpos sexuados.

Las prácticas discursivas a las que se hace referencia, surgen de distintas y a la vez articuladas instituciones socioculturales que orquestan la cristalización de sujetos e identidades a través de ciertas disposiciones de un ‘modelo hegemónico de masculinidad’ que, al normar un canon de género, crea certezas narrativas y experiencias subjetivas sobre la iterabilidad sexo/género que construye mandatos sociales sobre cómo los varones deberían comportarse en tanto sujetos masculinizados. Sin embargo, para algunos varones la praxis de ese modelo de género resulta insuficiente y atávico, por lo que ponen en entredicho la generización de los cuerpos masculinos y replantean sus procesos de subjetivación genérica, asumiéndose a sí mismos como varones disidentes.

Este texto considera la reflexión epistémica y teórica sobre identidades sexuales y de género ceñida en las narraciones de varones disidentes, también registra la certeza del análisis social creado a partir de la interacción y reflexión horizontal con quienes se hace investigación, ya que es vital para seguir apostando por una psicología social crítica y feminista-*queer* que caracterice los objetos de estudio y envuelva las metodologías en sentidos semánticos diversos, permitiendo una crítica de la ontologización de la individualidad, lo que cobra un particular sentido en esta investigación. La reflexión aquí presentada intersecta la caracterización de una psicología social desde una postura feminista-*queer* que entiende la masculinidad como un ejercicio performativo político y cultural, socialmente circunscrito, mas no anclado, en el cuerpo de los varones, de ahí que la categoría masculinidades disidentes sea la base del análisis de este documento por posibilitar un ensamblaje de género/sexualidad/clase social/anclaje espacial de los sujetos quienes se exploran a sí mismos.

La pertinencia de esta investigación se manifiesta en el compromiso y necesidad que tenemos los investigadores sociales para ampliar nuestros marcos de análisis y reflexión sobre las constituciones sexuales y de género en México. Consideramos la imperiosa necesidad de incorporar a estas investigaciones una perspectiva de género —como elemento intrínseco de nuestra existencia—, y que muestra la complejidad de las relaciones socioculturales. Por tanto, es necesario conocer cómo intervienen diversas instituciones en la subjetivación de certezas, creencias y pensamientos que tienen los varones disidentes; es decir, los varones que salen de las reglas sociales de la masculinidad hegemónica, ya que



este modelo funge como un dispositivo de ordenamiento y reproducción social. Ahora bien, el esclarecimiento de las instituciones que ejercen y (re)producen un *discurso de género* que moldea y constituye en cierta medida la subjetividad de los varones no heterosexuales, nos muestra el impacto que tiene en patrones conductuales y de representación de estos varones. Conocer el significado que le dan los propios varones a esos prototipos, estereotipos y semióticas sobre una *masculinidad hegemónica idealizada* ayuda a entender cómo se “alinean” los varones para tratar de alcanzarla e imitarla. Lo anterior nos da una aproximación de las formas de intervenir posteriormente en la transformación y mutación de aquellos discursos dominantes sobre “el deber ser del varón”.

Dicho lo anterior, este documento tiene como propósito articular la reflexión teórico-metodológica para el análisis del “género” a partir de las categorías analíticas performatividad de género y masculinidades disidentes. Enfatizando la necesidad de entender esta yuxtaposición como un proceso complejo y dinámico en el que coexisten y proliferan diversas prácticas discursivas que subjetivan y se enraízan en la constitución y reconocimiento de “masculinidad” de los sujetos en su praxis.

De los discursos generizados y diferencias sexo-genéricas

La existencia de lo social y cultural permanece imbricada a un imaginario colectivo que de forma compleja iterabiliza material y semióticamente a los cuerpos y las subjetividades a través de imperativos discursos de género, los que a su vez intervienen en la constitución de la masculinidad y la feminidad de los sujetos. En este caso, la masculinidad hegemónica está saturada de representaciones, distinciones y figuraciones que los varones asumen como parte de una “subjetivación-identitaria” inamovible e incuestionable en el sentido que, “[...] la identidad es un dispositivo que produce efectos e ilusiones de orden y normalidad” (Hernández, 2020: 10).

Pensando las políticas relacionadas a normar las identidades sexo-genéricas en México, en los últimos años se ha buscado la garantía de derechos civiles de personas que viven desde las disidencias, de manera particular porque vivir desde esas disidencias asociadas al *género* permanece vinculado a latitudes de la violencia. El asunto no es menor y sus gramáticas se extienden a la crudeza de los [trans]feminicidios/crímenes de odio por homofobia. Este atroz telón de fondo registra el recrudecimiento de violencia y atraviesa fuertemente a grupos de disidencia sexual y genérica. Lo anterior muestra el permanente rechazo contra y sobre todo aquello que se posiciona en los límites del modelo hegemónico de masculinidad. Este modelo, que incluye una serie de características psicológicas y sociales sobre la virilidad, valentía, fuerza y legitima el uso de un basto violento arsenal dirigido a las mujeres y sobre todo aquel cuerpo considerado femenino



o feminizado. Si bien, lo anterior se circunscribe y circula de formas heterogéneas bajo una matriz heterosexual y sobre los regímenes de la heterosexualidad obligatoria (Butler, 2007; Rubin, 2018) no podemos olvidar que las prácticas corporales ‘femeninas’ y la performatividad de género que [re]producen los varones se advierten peligrosos en específicos escenarios sociales.

Las reacciones homofóbicas como alcance de una violencia sedimentada se vuelven de manera más atroz en los sujetos que no producen esta iterabilidad de los lineamientos de sus cuerpos masculinos, sobre todo en el espacio social. En este sentido, la invisibilización de las diversas cuadraturas de la violencia hacia los varones es un tema que forzosamente se debe abordar, ya que no existen cifras ni estadísticas específicas de cómo los “mandatos de género” afectan corporal, social y afectivamente —así como los procesos de agenciamiento—, ni los caminos por los que tiene que andar un varón para llegar a tener tal estatus. Por lo que, cuando hablamos de violencia de género, se debe hacer referencia a una serie de *micropolíticas* ceñidas a la caracterización de sujetos, espacios, cuerpos y afectos. Al hablar de micropolíticas nos referimos a ciertas estrategias de resistencia y de reflexión colectivas e individuales respecto a los mecanismos de subjetivación relacionados al ‘ser’ o ‘encarnar’ un cuerpo de varón. Por lo tanto, “la micropolítica consiste en crear un agenciamiento que permita que esos procesos se apoyen unos en otros, intensificándose” (Guattari y Rolnik, 2006: 98). En este escenario, estos conjuntos micropolíticos se afectan entre sí para poner en duda las regulaciones de los cuerpos varones en tanto socialmente “masculinos” e imaginar otro tipo de relaciones políticas y narrativas del género.

Reiteramos que, por lo tanto, algunos varones se mantienen al margen de los regímenes de la heterosexualidad obligatoria, y son estos quienes cuestionan los mandatos que les exigen reflexionar si quieren o no estilizarlos y bajo qué escenarios. Por lo que ellos, quienes se autonombran varones disidentes, son quienes desdibujan los trazos de las representaciones socioculturales e históricas, produciendo porosidades y cortocircuitos en torno a lo que culturalmente les debería pertenecer a los hombres.

En ese sentido, existen ‘discursos de género’ que se articulan bajo un pensamiento heterosexual que parte de presupuestos donde la lógica binaria masculino-femenino/varones-mujeres/racionales-sentimentales cobra sentido en la jerarquización y división tanto en objetivaciones y subjetivaciones de los sujetos. Por estas razones, el modelo hegemónico de masculinidad forma parte de un aparato de producción de género y constituye una serie de saberes que orientan, motivan e intersectan a los varones para *construirse* como tales, donde no solamente *ser* heterosexual sino demostrarlo permea las constituciones y legitima las prácticas.



La masculinidad hegemónica, entendida como una representación colectiva se adquiere en la medida en que se va alejando de la feminidad, por lo que se lucha por no parecer femenino, se adquieren derechos y deberes en donde la identidad construida es la unidad fuerte, valiente y proveedora que se aleja de las emociones y sentimientos, mostrando diferencias sociales y políticas en relación a los estatus sociales y económicos. Se naturalizan formas de vida, desde la creencia de que existe una ‘esencia’ en el ser hombre, que permite naturalizar desigualdades entre las relaciones de género y la dominación de unos grupos sobre otros, debido a la supremacía por el imperativo de este. Así, la subordinación de identidades desacreditadas por identidades privilegiadas, se argumentan en un sistema que significa la masculinidad como un dispositivo de dominación, donde el privilegio del poder ronda en la identidad (Kimmel, 1997; Gilmore 1994; Connell 1998; Badinter, 1992; Kaufman, 1995, 2008; Bourdieu, 2000; Núñez, 2000; Guasch, 2006).

De la diferencia sexogenérica a la performatividad de género

Los imperativos de género no sólo construyen subjetividad, también se materializan en territorios corporales, Butler (2012) plantea que la noción de materia no sólo permite ver al cuerpo como sitio o superficie, sino como un proceso de materialización que se estabiliza a través del tiempo para producir el efecto de frontera, de permanencia y superficie que llamamos materia. Así, el cuerpo es un “lugar” donde se depositan aquellos discursos que producen en el tiempo una matriz de objetivación/es material/es.

El giro performativo es fundamental para comprender el alcance de las implicaciones de los guiones culturales, y reconocer que los cuerpos no son entes que pueden desvincularse de esos discursos, así, parafraseando a Preciado, Halberstamy Bourcier (2003) podemos situar el *giro performativo* —tras las investigaciones de Judith Butler y Eve Sedgwick— como esa reflexión crítica sobre las representaciones de género y la sexualidad en un contexto estético-político. En este sentido, “[...] lo que consideramos una esencia interna del género se construye a través de un conjunto sostenido de actos, postulados por medio de la estilización del cuerpo basada en el género” (Butler, 2016: 17). Ciñéndonos a las formulaciones performativas de Butler se tienen que plantear los ajustes que hizo del concepto, por ejemplo, en su tropo epistémico no podemos referirnos al cuerpo sin considerar su materialidad y su constante actuación, en este entendido:

La performatividad no es pues un “acto” singular porque siempre es la reiteración de una norma o un conjunto de normas y, en la medida en que adquiera la condición de acto en el presente, oculta y disimula las convenciones de las que es una repetición. Además, este acto no es necesariamente teatral. En realidad, su aparente teatralidad se produce en la medida en que permanezca disimulada su historicidad (Butler, 2016: 34).



De esta forma, la estilización corporal a través de la performatividad de género empieza a producir varias prácticas incesantes que se escenifican con el cuerpo. Esta estilización tiene varios puntos de agencia que permite reificarnos como unos determinados sujetos sexuales y genéricos. Entonces, podríamos decir que, en ciertos momentos, el sujeto encarna diferentes posturas que oscilan entre lo ‘primordialmente’ femenino y lo ‘esencialmente’ masculino en reducidos escenarios espaciales o con ciertos sujetos sociales. Los sujetos deciden moldear sus estilizaciones en función de unos constructos históricamente determinados: ‘femenino’ - ‘masculino’ con las inconsistencias internas y externas que dichos constructos mantienen. En esta argumentación “el cuerpo deviene una elección, un modo de representar [...] normas de género recibidas que emergen como múltiples estilos de la carne” (Butler, 1986: 16). La carne, en tanto cuerpo situado, mantiene su proyecto corporal mostrando su reificación performativa y cobra su realidad ontológica en diversas praxis sociales.

Del enfoque feminista-queer para entender la disidencia de género

Hasta ahora se han planteado los elementos conceptuales necesarios para estudiar las diversas formas de socialidad del género. Por esa razón, el marco teórico que se desglosa es la politicidad de las identidades sexuales y de género de varones no-heterosexuales en la imbricación de lo que hemos denominado enfoque feminista-queer, que en su tejido complejizan los estudios y la perspectiva de género al utilizar campos teórico-metodológicos comunes.

Por un lado, los estudios feministas han esbozado todo un campo de análisis social, cultural, económico, político y sexual sobre la categoría “género” considerando, incluso, las críticas metodológicas y conceptuales debatidas en el seno de este pensamiento, partiendo que esta categoría es un concepto problemático con sus limitantes y sobre-explotaciones, aún más en estos tiempos en los cuales muchas personas se suman a las filas de los estudios feministas sin tener una reflexión exhaustiva sobre las discusiones que nos han antecedido (Haraway, 1989: 1991; Harding, 1996: 2002; De Barbieri, 1996: 2002; Scott, 2006; Tubert, 2003; De Lauretis, 1986: 1999; Butler, 1988: 2009; Braidotti, 2000: 2015). Por el otro, los estudios *queer* inspirados en los estudios gays y lesbianos (De Lauretis, 2015; Butler, 2007; Preciado, 2002: 2011; Sedgwick, 1998; Halberstam, 1998: 2005) consideran la gestación de identidades sexuales y de género sostenidas lejos de una materia sustancial o natural. Es decir, estas se constituyen en un marco socio-político denso y complejo que muestran la desnaturalización y desarticulación de la sexualidad, el deseo y las formas diferenciadas que tienen los sujetos de nombrarse/politizarse.



La cuadratura feminista-*queer*, por lo tanto, concentran la reflexión en la crítica a los dispositivos heterocentrados y del binomio hetero/homosexual, consideran al género como una tecnología de crítica sustentada en la diferencia sexual, y la importancia en la articulación de discursos de género-etnia-clase-sexo. Esta categoría ha mutado con el movimiento feminista y en la reivindicación de las luchas lesbianas y gays; en esta consideración el sujeto político del feminismo y de los estudios gays ha producido sus propios marcos analíticos y categorías epistemológicas que requieren un análisis minucioso. Es necesario señalar que estos estudios y, aún más, los de género, se han adscrito en la postulación del giro performativo que Judith Butler ha teorizado desde los ochentas —mismo que ha profundizado, ampliando sus marcos de abordaje hasta la actualidad— permitiéndonos abordar las masculinidades disidentes y la performatividad como proceso material reiterativo e iterativo que los varones no-heterosexuales escenifican.

Esta enmarcación feminista-queer permite definir la metodología utilizada bajo una mirada crítica e instintivamente política que reconoce la horizontalidad de nuestro acercamiento como investigadores. Esto no con el objeto analítico y empírico, sino con los sujetos que, como nosotros, tienen experiencias sobre el género que en tanto sistema de organización sociocultural, mantiene como promesa generar políticamente cambios dentro de nuestros entornos colectivos. En este sentido, este enfoque de investigación se fía de una ‘imaginiería feminista’ para reflexionar los vectores de opresión, el ejercicio del poder desigualmente distribuido y nuevamente decir: lo personal es político.

Método

El objetivo de la investigación que presenta este artículo fue dar cuenta de la constitución y performatividad de género de varones no-heterosexuales de 21 a 29 años de edad de las localidades de Guadalajara, Jalisco y Ciudad Hidalgo, Michoacán. Las preguntas de investigación que guiaron este proceso de análisis y reflexión fueron: ¿Cuáles son los valores/creencias que han atribuido varones no-heterosexuales para construir su noción de masculinidad? ¿Cuáles son y cómo se constituyen los significados del ‘ser hombre’ en estos varones y cuáles son las instancias de socialización que han incidido en la construcción del género en estos varones? Y, por último, ¿qué impacto tienen los discursos de género en la constitución de la subjetivación masculina y cuáles son los elementos empíricos que favorecen la constitución y performatividad de género?

Participantes

Se entrevistó a 18 varones residentes de Guadalajara, Jalisco y Ciudad Hidalgo, Michoacán. Diez personas eran de la primera ubicación, cuyas edades oscilaban entre los 21 y 27 años de edad, la mayoría son originarios y residentes de



dicha ciudad, excepto dos; uno originario de Ciudad Guzmán, Jalisco y otro de Parotitlán, Estado de México (ver tabla 1). Los participantes de Ciudad Hidalgo, Michoacán fueron 8 varones cuyas edades oscilaron entre los 21 a 29 años, todos los participantes nacieron y residen dentro de dicho municipio (ver tabla 2). El tipo de muestra fue de carácter intencional por lo que los criterios de inclusión englobaron una serie de características psicosociales en la que destacamos: ser varones, género e identidad masculina, no heterosexuales, universitarios o ya concluyeron sus estudios de licenciatura, así como habitar dichas ciudades.

El trabajo de campo en Guadalajara comprendió un periodo de enero a julio del 2015 y en Ciudad Hidalgo la temporalidad del trabajo de campo se extendió de septiembre del 2015 a marzo del 2016. Cabe resaltar que una de las técnicas usadas para la selección de los participantes fue el muestreo en cadena (o bola de nieve) el cual consiste en la localización de colaboradores a partir de otros sujetos que los ponen en contacto con nosotros. Es decir, el proceso se inaugura con un participante que simultáneamente nos puede conducir con otro que cumple con las características específicas que se buscan para la investigación.

Tabla 1. Colaboradores de Guadalajara, Jalisco. Elaboración propia

Código	Nombre	Edad	Sexo	Género	Orientación sexual	Grado de estudios
EG1	Memo	23	Varón	Masculino	Homosexual	Licenciatura
EG2	Josué	27	Varón	Masculino	Homosexual	Licenciatura
EG3	Dany	24	Varón	Masculino	Homosexual	Ingeniería
EG4	Gabriel	21	Varón	Masculino	Homosexual	Licenciatura
EG5	Ed	23	Varón	Masculino	Homosexual	Licenciatura
EG6	Alfredo	23	Varón	Masculino	Homosexual	Licenciatura
EG7	Enrique	21	Varón	Masculino	Homosexual	Licenciatura
EG8	Ángel	23	Varón	Masculino	Homosexual	Licenciatura
EG9	Roberto	25	Varón	Masculino	Homosexual	Licenciatura
EG10	Wences	24	Varón	Masculino	Homosexual	Licenciatura



Tabla 2. Colaboradores de Ciudad Hidalgo, Michoacán. Elaboración propia

Código	Nombre	Edad	Sexo	Género	Orientación sexual	Grado de estudios
ECH1	Braxton	21	Varón	Masculino	Homosexual	Licenciatura
ECH2	Mane	27	Varón	Masculino	Homosexual	Licenciatura
ECH3	Joaquín	23	Varón	Masculino	Homosexual	Licenciatura
ECH4	Juan	20	Varón	Masculino	Homosexual	Licenciatura
ECH5	Arón	20	Varón	Masculino	Homosexual	Licenciatura
ECH6	César	29	Varón	Masculino	Homosexual	Licenciatura
ECH7	Beto	26	Varón	Masculino	Homosexual	Licenciatura
ECH8	Gil	26	Varón	Masculino	Homosexual	Licenciatura

Instrumentos

La técnica primordial fue la entrevista semiestructurada, entendida como reiterados encuentros cara a cara, en los que se mantiene una conversación o conversaciones con un guion delimitado de preguntas estructuradas y un propósito establecido (Taylor y Bogdan, 1994). De tal forma que el método seleccionado busca comprender la perspectiva y los sentidos semánticos de los entrevistados, en este caso sobre el proceso de generización. Cabe señalar que la guía consta de 42 reactivos que se entrelazan entre sí para responder a las preguntas y los objetivos de investigación (Ver tabla 3).

Ahora bien, la técnica de las redes semánticas coadyuvó a las entrevistas semiestructuradas a ampliar las latitudes semánticas de la masculinidad. Es decir, las redes semánticas son un recurso metodológico sobre los significados sociales-colectivos de un concepto, palabra o acción, así como una herramienta eficaz para la categorización de la discursividad analizada. Esta técnica tiene su origen en las disciplinas de psicología, pedagogía e inteligencia artificial, así como una relación estrecha con la memoria semántica-episódica, asociación de significados y organización de los mismos (Zermeño, A., Arellano, A & Ramírez, V, 2005; Vera, J., Pimentel, C & Baptista de Albuquerque, 2005). En este mismo sentido, las redes ofrecen, de manera empírica, el acceso a la organización cognitiva del conocimiento al proporcionar datos relevantes a la ordenanza e interpretación de los significantes y se presenta como un recurso metodológico al acercamiento sobre los significados colectivos de un concepto. En esta explicación, por lo tanto, los mecanismos de selección y jerarquización de significados que se imbrican a una palabra estímulo, en este caso: masculinidad.



Procedimiento y diseño de la investigación

Durante el periodo de trabajo de campo (2014-2016) se hizo uso de la observación participante necesaria en cualquier investigación de esta índole que permite acceder al conocimiento y a generar un panorama amplio de información, y de la misma manera, se puede utilizar con fines científicos. Siguiendo el procedimiento: El primer acercamiento con los varones no-heterosexuales fue a través de entrevistas informales con personas que previamente ya conocía de las dos localidades respectivamente; después cuando el primero accedía a la entrevista, al término de la misma, le comentaba del estudio y de las características que necesitaba un hombre para poderlo entrevistar, por lo que si conocía a alguno o algunos, previamente y con su autorización me pasaba sus datos personales y me ponía en contacto con ellos. Posteriormente, dentro de la aplicación del instrumento, primero se realizó la técnica de redes semánticas, también tenemos que mencionar que la entrevista, aunque tuvo líneas de diálogo comunes, algunas reflexiones de los participantes modificaban el orden o la profundidad de las mediaciones por parte del investigador. Para finalizar, al recolectar todas las entrevistas, se vertieron en el cuadro de categorización dependiendo de la relación que guardaban en dicha categoría. Finalmente se analizó desde las posturas teórico-metodológicas que se han descrito (ver tabla 3).

Tabla 3. Cuadro de categorías. Elaboración propia

Categoría (CAT)	Subcategoría (SCAT)	Código	Descripción	Performatividad (PRF)
Identidad masculina (IDM)	Apropiación del género	APG	Se refiere a la identificación con los atributos considerados masculinos que en gran medida configuran su forma de proceder ante el mundo circundante.	Procesos de actuación y subversión de las normas de género en interacciones cotidianas.
	Criterios de inclusión	CRI	Atributos y particularidades que socioculturalmente tienen los varones para ser considerados varones y seres masculinos.	
	Criterios de exclusión	CRE	Atributos y particularidades que socioculturalmente no deberían tener los varones para ser considerados varones y seres masculinos.	



	Comportamientos	COM	Actos socioculturales y formas de conducirse que tienen los varones para configurarse como seres masculinos.	
	Orientación sexual	ORS	La forma en la que se viven las personas considerando su orientación sexual.	
Género y Juguetes (GEJ)		JUG	Los juguetes con los que los varones tuvieron acceso en su infancia.	
Mandatos institucionales (MAI)	Familia	MAF	Normas, pautas, predisposiciones y mandatos de género que exponen los integrantes de una familia para conducirse masculinamente.	
	Escuela	MAE	Normas, pautas, predisposiciones y mandatos de género que exteriorizan las personas que integran una institución educativa,	
	Trabajo	MAT	Normas que establecen las personas dentro del área laboral.	
	Religión	MAR	Normas, pautas, predisposiciones y mandatos de género que están establecidas dentro de una doctrina religiosa.	
	Medios de comunicación y contenido.	MAM	Normas y mandatos de género que proyectan los diversos medios de comunicación (televisión, internet, radio, etc.)	
	Sociedad y cultura	MASC	Discursos de género que se reproducen dentro del contexto y medio social.	



El procedimiento de las redes semánticas, por su parte, consiste en que los participantes seleccionan una o más palabras estímulo de las cuales se quiere conocer el significado que le otorgan las personas de un grupo en específico. Posteriormente se les indica que definan la palabra estímulo presentada mediante otras palabras que crean que están imbricadas. Cuando los colaboradores han realizado su lista (en este caso de diez palabras significantes), se les pide que jerarquicen las palabras de acuerdo a la relación que crean más cercana, de esta manera, la palabra que esté más próxima a la palabra estímulo, estará en el número uno y así sucesivamente hasta agotar las palabras.

Dicho lo anterior, antes de comenzar la aplicación del instrumento se proporciona a los colaboradores una hoja con la palabra estímulo: masculinidad, y una clasificación descendente del 1 al 10, en la cual se les pide que escriban, tal como recordarán las palabras que creen que estaban asociadas con esta. En un segundo momento ya que hayan escrito las diez palabras (a las cuales podemos denominar definidoras), se les entregó una segunda hoja, ahora con la especificación de que estas deberían ser jerarquizadas en relación a la palabra que creían que se acercaba más a la palabra estímulo, de tal manera que, la palabra que tenía una mayor relación se encontraría en el número uno y así sucesivamente, hasta llegar a la que consideraran tuviese menos relación

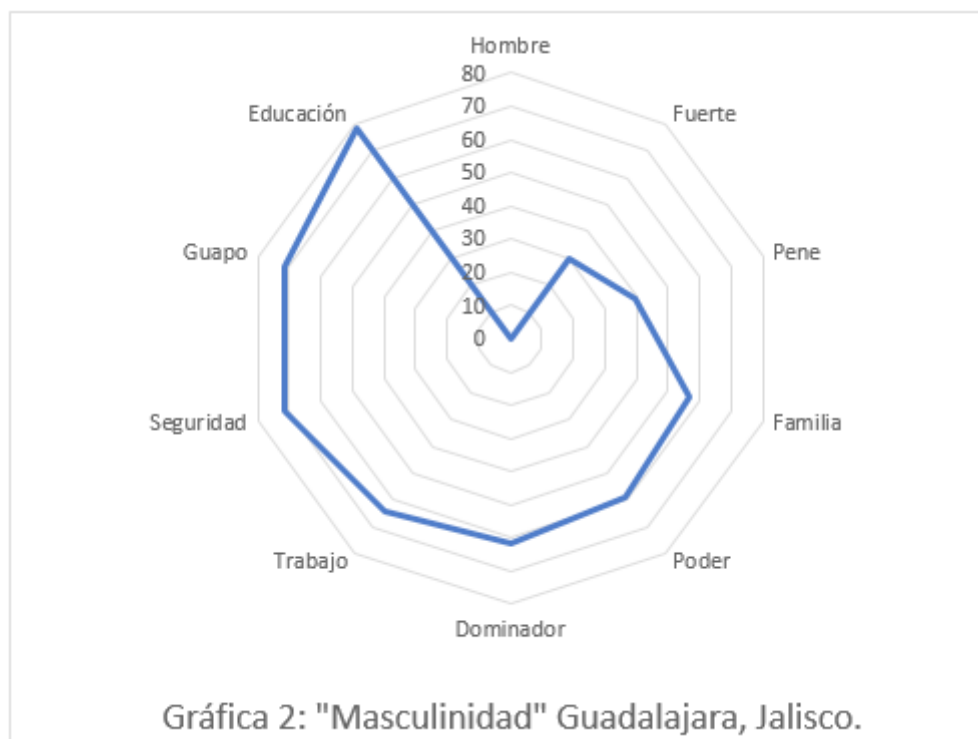
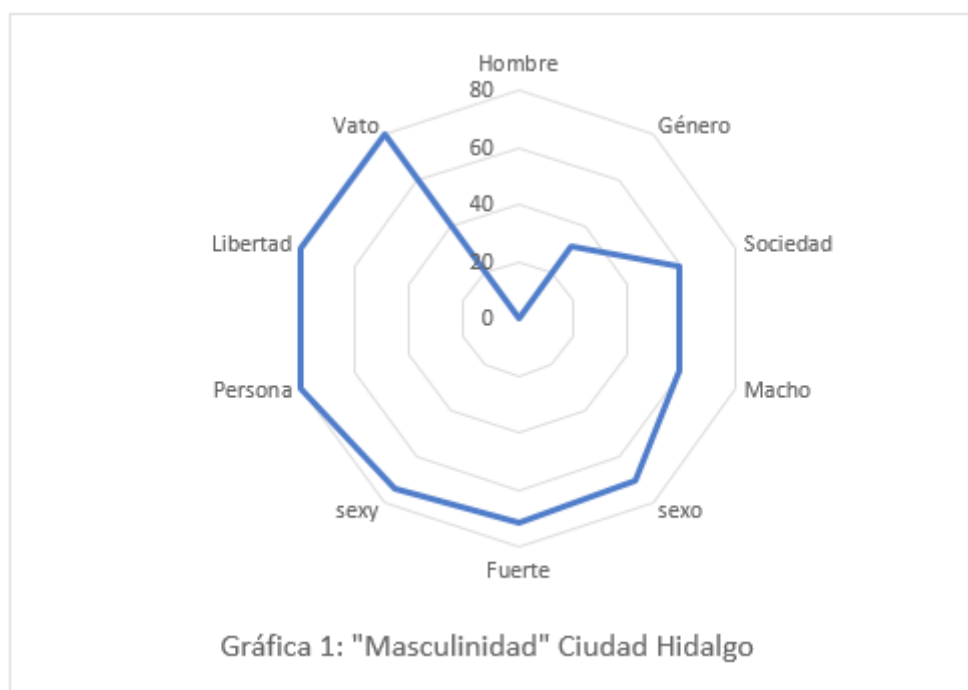
Análisis de datos

Siguiendo con el proceso de las redes semánticas, se realizó una relación de todas las palabras definidoras, donde se utilizan las jerarquizaciones que los participantes realizaron, de tal manera se capturaron todas las palabras semánticas manifiestas. Podemos, por lo tanto, agrupar el análisis en tres fases: Las iniciales se agrupan en tres columnas, en donde la primera contenía la palabra definidora, la segunda se jerarquizaba y por último, el peso semántico, este se obtiene multiplicando la frecuencia de aparición de cada lugar en la jerarquía por el valor semántico que se le otorga a esa misma (Hinojosa, 2008); después de haberlo obtenido, se escoge la palabra definidora con mayor peso, la cual será el núcleo de la red semántica y en relación a esta se obtiene el porcentaje de las definidoras (en la cual se multiplica el peso semántico por cien entre el peso semántico de la definidora núcleo). Y, por último, se ordenan en relación a la equivalencia obtenida, eliminando las de menos puntaje, quedando las diez definidoras con mayor peso, y se grafica en función de las definidoras obtenidas.

Dentro de los resultados que arrojó la técnica de las redes semánticas en Ciudad Hidalgo se encontró que la de mayor peso fue Hombre (100%), seguida de Género (68%), Sociedad (40%), Macho (40%), Sexo (30%), Fuerte (28%), Sexy (26%), Persona (20%), Libertad (20%) y Bato(20%), (ver gráfica 1). Mientras que, en Guadalajara fueron Hombre (100%), Fuerte (69.04 %), Pene (59.52%),



Familia (42.85%), Poder (40.47%), Dominador (38.09%), Trabajo (35.71%), Seguridad (28.57%), Guapo (28.57%) y Educación (21.42%), (ver gráfica 2).



Para los dos grupos de participantes la palabra definidora con mayor peso semántico fue hombre, como elemento eje de la posesión de masculinidad, que nos muestra el binomio varón-masculinidad, elemento del sistema sexo/género, como algo necesario para que alguien sea acreedor a esa especificidad, a esto se adhiere sexo y pene los cuales constituyen la formación biológica de la lógica binaria, se suma a la lista para las dos muestras: fuerza, seguridad, libertad, poder y dominador, como cualidades de los seres masculinos, permitiendo entrever como estos varones perciben la masculinidad. Sin embargo, si vemos las definidoras de ambas muestras, podemos notar que la palabra hombre (100%) sigue teniendo una jerarquía mayor que las otras, pero la palabra pene (39.25%) cobra relevancia para los dos grupos, ocupando el segundo lugar en la jerarquía, seguida de fuerte (38.31%), género (38.31%), sociedad (18.69%), personalidad (18.69%), macho (18.69%), sociedad (18.69%), protección (18.69%) y poder (18.69%).

Imbricando los resultados de las redes semánticas podemos decir que los varones disidentes se refieren a su subjetivación genérica como un proceso complejo en el que interfieren discursos constreñidos en el deber ser masculino por tener un cuerpo que tendría que concordar en esa rejilla de iterabilidad. En este sentido en la categoría apropiación del género (APG), por ejemplo, se analizó cómo ellos, a lo largo de su existencia, han incorporado en su praxis ciertos discursos de género. Al respecto, se encontró que los participantes ECH1, ECH2, ECH4, ECH7, ECH8, EG3, EG5, EG7, EG9, se refieren a la apropiación del género a partir de la discursividad biológica del cuerpo que reitera una vez más el sistema sexo/género como un binomio que privilegia el fundamentalismo naturaleza/cultura, e inscribe en la corporalidad de los sujetos significados sociales. De esta manera, encontramos:

ECH2: “... Con el masculino porque es mi naturaleza, creo que es mi naturaleza, así soy yo, así nací, tengo una preferencia sexual distinta, pero sigo siendo hombre”.

ECH4: “... Yo siempre he dicho que soy un hombre, tengo pensamientos de hombre, mi cuerpo es de un hombre y me gustan los hombres”.

ECH8: “... Genéticamente puedes ser hombre o mujer, macho o hembra y dentro de mi género soy masculino”.

EG5: “... Con el masculino, porque, principalmente nací varón y aunque soy homosexual, mi rol, mi forma de moverme, de actuar y de pensar va más con el rollo masculino”.

El sistema determina una lógica referente a la iterabilidad de género mientras ensambla una alianza con el sistema patriarcal. En este sentido, Rivera (1994) menciona que las relaciones sociales de parentesco y las instituciones pilares del mismo: la heterosexualidad obligatoria y el contrato sexual; la institución de esta es necesaria y fundamental para darle continuidad a la alianza, ya que manifiesta



un modelo de socialidad entre varones y mujeres que se traducen en el binarismo masculinidad/feminidad. Lo anterior vuelve, por un lado, a una específica e inquietante discursividad hegemónica que piensa a la masculinidad inseparable de la heterosexualidad obligatoria y, por el otro, a la incorporación estética de imágenes en movimiento sobre el ideal sociocultural de lo masculino. Por esas razones ECH3 menciona: “...*Mi concepción de masculinidad tiende hacia lo heterosexual, pero es porque lo homosexual no sea masculino*”. Es decir, socialmente no se relaciona la masculinidad como una característica de la homosexualidad, como si la esta careciera de la serie de características y comportamientos que son exclusivos de los varones heterosexuales. Es por eso que, menciona Butler (2012), las normas de género requieren la incorporación de ilusiones duales de femineidad y masculinidad, ilusiones que casi siempre se relacionan con un vínculo apasionado sobre la heterosexualidad.

Ahora bien, sobre el proceso de asumir una identidad genérica, los sujetos como cuerpos fundamentalmente sociales regresan instintivamente a las normas que han sido establecidas culturalmente. Es así que ECH1 y ECH3 asocian directamente sus genitales con la producción de masculinidad. El pene, así, es entendido por ciertos discursos imperantes como símbolo de poder (Núñez, 2001) que a su vez otorga valores que le adjudican a su identidad. Para muchos, lo masculino está relacionado con la geometría de su órgano sexual que, usado como instrumento para medir la virilidad, representa la generización absoluta de los cuerpos. A los varones, a través de precisas tecnologías de género (De Lauretis, 1999), se les enseña una praxis corporal y discursiva distinta a la de las mujeres, esto significa que la tecnología de género produce cuerpos sin que se establezca claramente su axiomática. Como lo menciona EG10:

... el sentarte, la forma en la [que] te sientas, la forma en la que te paras, la forma en la que hablas, por ejemplo, yo muevo mucho las manos al hablar, eso podrá considerarse en determinado momento muy femenino, por la forma en la que las muevo mucho al hablar.

Mientras que EG3 menciona: “...*un hombre es masculino o femenino, una persona que es más femenina se comporta más como una mujer, es más débil, sentimental*”. En la lógica heterosexual, donde sugieren lineamientos de comportamientos radicales, la debilidad no entra en los atributos del ser masculino, a los participantes se les cuestionó el por qué se identifican con un género masculino, algunos fragmentos relevantes son los siguientes:

ECH2: “...Masculinidad es una tendencia, es una manera de vestir, una manera de comportarse ante la sociedad, un corte de cabello, una barba, es un comportamiento social”.

ECH4: “...Yo creo que la masculinidad es un comportamiento, una forma de expresarte o ser tú, de actuar, yo siempre he dicho que eres homosexual pero no eres mujer”.



EG4: "...Con el masculino, pues está relacionado con los roles sociales, entonces, supongo que es por la manera en la que visto y la manera o las actitudes que uno toma en la sociedad".

EG7: "...Yo creo que primordialmente es el actuar; actuar como un hombre, y simplemente irte por el camino de ser hombre".

EG8: "...Masculino, pues no sé, porque mucho tiene que ver con que la idea con la que crecí, como el aprendizaje que tuve siempre, asociado a las gónadas que tengo son de hombre y los hombres y pues los hombres son masculinos".

Sin embargo, la apropiación que los varones hacen del *género* difiere en los espacios sociales en los que transitan. Aquellos con los quienes tuvimos contacto precisan que, si bien, muchas veces tienen que comportarse masculinamente en diversos contextos sociales que se les exige, en muchas de las ocasiones, intencionalmente, incorporan prácticas socialmente femeninas. Así, ellos han creando un híbrido entre normas e ideales de género como una forma de resistencia identitaria. EG1, en relación a lo anterior, comenta: "...*también creo que no es totalmente masculino, es decir, tiendo a jugar un poco con la feminidad, en especial cuando estoy con mis amigos*". A partir de esto, podemos mencionar que algunos varones ven al género como algo creativo y no normalizaciones rígidas, incluso donde se puede jugar con él, sin tener malestares. Siguiendo esta reflexión el género, en efecto, es anti-constructivista, es performativo. Así, si el género puede ser deconstruido o subvertido por los sujetos. EG2 afirma:

...esa situación de que es hombre o que es ser masculino, lo borré completamente para volverlo a estructurar, socialmente, si te podría decir qué características tiene un hombre, pues esta onda de el hombre es competencia, es agresivo, no creo que sea tan así.

Es decir, lo masculino se puede construir en primera instancia de lo que el entorno social y cultural te ofrece y, en un segundo momento, esos mismos ideales pueden ponerse en entredicho. De esta manera, el binomio de género es desdibujado por ellos, adjudicándose comportamientos que socialmente son exclusivos para un sexo/género o para el otro, EG9: "...*Me considero un hombre cien por ciento, con algunas características socialmente definidas como masculinas y también con características socialmente definidas como femeninas*". Es decir, puede haber todo tipo de masculinidades, de formas de *ser* varón, con diversas latitudes intensivas de masculinización y feminización.

Conclusiones

Los estudios de género, desde el último cuarto del siglo veinte, se han encargado de cuestionar las explicaciones de las prácticas, pensamientos y representaciones a partir de la imbricación del sexo y el género –ceñidos en los parámetros de la sexualidad, raza, clase social y espacio social–, dejando de lado posturas esencialistas de lo que socioculturalmente deben *ser* los varones y las mujeres. Así,



aquello que está interactuando con las formas diferenciadas en la constitución corporeizada del género son procesos de subjetivación que se encarna en los sujetos; traduciéndolo en las maneras que vemos, percibimos, sentimos, pensamos con los/as otros/as y en una forma de reconocimiento masculina, femenina, queer.

Esta reflexión da cuenta de la intervención de diversas instituciones sociales que influyen en cómo nos construimos como sujetos de género, a través de mandatos y normas de género y las maneras de agenciamiento en actos performativos. Entendemos, por lo tanto, en las formas butlerianas que el género no consolida una identidad estática, por el contrario son traducidas bajo una constante repetición estilizada de actos: un proceso performativo e iterativo de la constitución generizada. Pudiendo afirmar que los participantes han vivido de manera muy particular y diferente el proceso de “ser” varón y vivirse dentro de la masculinidad, viviendo en dos lugares geográficamente, con una cultura e historia distintos, podemos encontrar similitudes y acercamientos al proceso masculinizante.

Podemos definir este progreso, como el transcurso por el cual un sujeto incorpora características específicas que el medio sociocultural ya ha definido como masculinos, performativizando comportamientos, actitudes, formas de ser y hacer. De esta manera, se internalizan mandatos, reglas, normas, deberes y expectativas de lo que deberá hacer, con eso que asumió y con las que se relacionará con los otros y otras, a su vez estos, apremiarán, reforzarán o en su contraparte, sancionarán su masculinidad. En primera instancia, los varones adoptan características desde la dimensión hegemónica de masculinidad, tomando prestadas formas que les permite conducirse y relacionarse con los/as otros/as. Sin embargo, lo que une este proceso, son los mandatos de género que salen de las instituciones en las cuales han estado, las restricciones, castigos, imposiciones, deberes y actuaciones han estado presentes desde la infancia temprana, hasta la fecha en donde la sentencia constante es: actuar más masculino por el hecho de reconocerse como homosexuales.

De esta manera, podemos aseverar a través del trabajo de campo y en el análisis de los datos empíricos sobre un ordenamiento de la masculinidad reproduce discursos y prácticas anclados a un régimen heterosexual y sobre el modelo de masculinidad hegemónica. Por ejemplo, la familia y la escuela tienen una gran relevancia, ya que estas generan saberes y aprendizajes, los cuales normalizan solo un tipo de construcción sexo-genérica viable y deseada: la heterosexualidad. Por lo que las masculinidades no-heterosexuales pueden visibilizarse o pensarse como fracasos educativos y familiares, donde lo erróneo ronda en las líneas. Ahora bien, si consideramos que las categorías de género son un constructo y que la sociedad las manifiesta a través de características estereotípicas de esta, dichos estereotipos limitan y constriñen la propia identidad. Además, no pode-



mos hablar de una sola masculinidad por lo que identificamos en el dialogo con los varones la inconformidad con las limitaciones sociales y culturales sobre las características para constituirse como sujetos masculinos. El deber actuar como ‘hombre’ desglosa toda una serie de prácticas corporales performativas sobre lo que un varón debe de hacer: el pararse, sentarse, hablar, moverse, caminar, además de que se tiene que poseer características como la fuerza y complexión corporal; si no se tienen, se tienen que escenificar. Por lo que no basta con tener las características, se deben ejercer, y este continuo permanecerá, si no quiere carecer de masculinidad.

Los espacios de homosocialización en gran medida permiten que ellos transgredan las normas establecidas, en estos espacios se pueden relacionar con personas no-heterosexuales, en este sentido Guadalajara al ser la capital de su estado, tiene numerosos sitios de homosocialización a los que pueden asistir. En cambio, Ciudad Hidalgo no tiene ningún espacio de este tipo, ni formal ni informal, por lo que no tienen acceso a relacionarse con más personas no-heterosexuales, además de los ya conocidos. Nos referimos a estos espacios, ya que algunos identifican estas áreas como formas de enfrentar las exigencias del mundo social y en donde se va consensuando la disidencia.

En cuanto a los significados que tienen los varones en torno a la masculinidad alcanzamos a visibilizar ambivalencias en sus discursos, en los cuales la fisiología-anatomía tiene relevancia y los estándares sociales tradicionales permanecen vigentes (con diferentes grados de desestabilización), por lo que en este trazo, algunos se mantienen despiertos y cautelosos al tratar de custodiar la actuación de la masculinidad y no caer en lo femenino; en cambio, los que se mantienen en una postura desobediente, lo masculino significa femenino, reflejado en los ademanes, en las posturas y en los imaginarios, por lo que no podemos decir que existen elementos que favorezcan la construcción idónea o idealizada, en cambio, podemos afirmar que mientras que el ideal de masculinidad para un varón es no ser escandaloso y obvio, para otro es precisamente el denunciar las normatividades, que no va a seguir.

De esta manera, los discursos que rondan en la sociedad les dicen como y de qué forma tienen que ser, con lo que los entrevistados discrepan de estas convencionalidades. En Ciudad Hidalgo encontramos que, por ejemplo, los participantes tratan de ajustarse al modelo hegemónico, para no ser discriminados y violentados, y a lo que ellos llaman “no ser tan escandaloso, no andar con las lentejuelas, no ser obvio”, se puede notar una presión mayor de este contexto ante las demandas de masculinidad. Lo anterior podemos atribuirlo a una serie de características, la primera es que Ciudad Hidalgo es una localidad territorialmente pequeña, en donde la mayoría de las personas que viven aquí se conocen, por ende ir en contra de las algunas normatividades genéricas, es un factor a



considerar. De la misma manera estos varones han encontrado espacios donde se pueden quebrantar las normas de género, y como algunos participantes lo llamaron, poder “jugar con el género”, el poder jugar con su propio género, permite a los varones generar porosidades en la barrera de los lineamientos de género y experimentar con los roles y comportamientos, que en otros escenarios serían impensables, de esta manera, ellos estarán haciendo el género.

Nos podemos referir a esto, como esa construcción que es repensada y consciente de cómo se quiere llevar a los actos, y no como una construcción socio-histórica impuesta, en este sentido, ellos pueden subvertir el género masculino hegemónico y convertirlo en algo distinto, algo que quizá socioculturalmente no sería varonil, pero para ellos lo es. Así pues, en este jugar, los comportamientos y actos pueden ser masculinos-femeninos-indistintos, es decir, en momentos pueden hacer uso de características sociales masculinas, y en otro momento hacer uso de eso que se llama femenino, o por el contrario, jugar con las dos categorías, haciendo híbrido su comportamiento, y así, se va perdiendo y reconfigurando la misma identidad.

En el jugar con el género, pudimos notar en algunos participantes que, aunque la masculinidad hegemónica insista en lo masculino como heterosexual y va adornado de una serie de comportamientos, pensamientos y restricciones, ellos no lo pierden por enamorarse de otro varón, por tener relaciones sexo-genitales con otro varón, por utilizar amaneramientos, es decir, por realizar actos estereotipados de lo que es femenino, ellos se mantienen firmes, siendo masculinos. Y es en este punto donde la disidencia se presenta, esta puede ser entendida como el desacuerdo referente a algunas creencias, paradigmas, postulados o sistemas, los varones no están de acuerdo con el pensamiento y sistema sexo-género, la concordancia en este sentido es inverosímil, uno puede decidir si sigue los lineamientos sociales de la masculinidad, o salirse de esta lógica heterosexual y poco a poco, mediante actos, ir separándose del sistema. Por ende, la sociedad vista como sistema, instaura unas normas de género que fungen como un dispositivo productor de subjetividad, idealizando formas de ser varón y formas de ser mujer mediante vestimentas masculinas y vestimentas femeninas, entonces podemos afirmar que el género es una práctica social contextualizada y ritualizada. Se reconoce entonces que los mandatos de género, fungen como un importante medio que posibilita la construcción de masculinidades, ya que da lineamientos de lo que está o no permitido realizar, e incluso pensar.

Esta disidencia, entra y se sustenta de la performatividad del género, ya que si bien, los varones conocen el régimen normativo heterosexual, la performatividad de género como efecto y actuación de los papeles reguladores, también permite encarnar otros que no son de esta manera, sino más bien, transgresores y emancipadores de las identidades periféricas. Por lo tanto, los cánones de género



no son para todas identidades, y somos sujetos performativos, ya que somos capaces de representar papeles que están establecidos, pero también somos capaces de quebrantar esos papeles, y así las masculinidades se van acomodando y las personas somos capaces de manipular nuestras prácticas, independientemente de instauraciones genéricas que nos dicten las sociedades, precisamente los varones disidentes pervierten un poco su género.

Para que los varones puedan traicionar cierta lógica heterosexual, se tendrían que negociar los significados en torno a la masculinidad, debido a algunas prácticas pueden estar enraizadas en la concepción de masculinidad que tengan, por ende tomar y realizar actos considerados femeninos, puede incidir en cómo se perciben a ellos mismos, en el caso del jugar con muñecas, algunos varones sabían desde muy temprana edad, que el uso de esos juguetes era incorrecto, aunque no haya una restricción por parte de algún adulto mayor, esas normas están instauradas dentro de uno mismo y se activan en el ideal de masculinidad. Por lo que tratar de jugar con objetos concebidos como masculinos, envuelve a los sujetos y los denota de masculinidad. De estas reflexiones, podemos argumentar que no todas las prácticas y vivencias de los varones no son símiles, podemos encontrar en el análisis de las entrevistas que la mayoría siguen otorgando un peso desmedido a los atributos biológicos, permitiendo a estas esencias poseer masculinidad, y con esto, el sistema sexo/género cumple su objetivo.

Pero a pesar de que se impone el ordenamiento de género, los varones tratan de desobedecer el género, se buscan espacios en los cuales poder quebrantar la hegemonía, ya que encontraban espacios donde poder jugar con muñecas, o convertir sus muñecos de acción en muñecas (transformar lo socialmente femenino en masculino y viceversa), por lo que, el simple hecho de jugar con una muñeca, es un acto disidente. A partir del juego se pervierte las imposiciones genéricas y se performativiza la identidad. Con base en las anteriores líneas, se puede considerar lo femenino como masculino, y crear las hibridaciones de género, ya que se lucha contra la hegemonía y se permite ser disidente, es decir, mediante la práctica se ensaya otra manera de ser varón. También, podemos afirmar que los juguetes al tipificarlos como masculinos o femeninos, se crean un sistema de valores en las personas que jerarquizan e individualizan las actividades sociales, donde a partir de ellos se espera que se instauren los ideales hegemónicos.

Los hallazgos en campo nos han permitido entender que los sujetos van amasándose en gran parte de la tríada cuerpo-sexualidad-género que se interpreta en tanto dispositivo identitario. Las identidades son, por así decirlo, “las posiciones que el sujeto está obligado a tomar, a la vez que siempre “sabe” que son representaciones” (Hall, 2011: 20). Al punto que quiero llegar es que, justamente, esas designaciones avasalladoras producen determinadas experiencias a los sujetos que nombra y, por lo tanto, las experiencias forzosamente pasan



por el registro de lo social, nunca son experiencias aisladas e individualizadas. La identidad es un conjunto de experiencias colectivas individualizadas, discursos encarnados materialmente y performatividades en la escena social. En este sentido, esas tres grandes dimensiones permiten caracterizar las identidades que analizamos y las formas subjetivas de devenir sujeto. A pesar de proponer rutas de análisis las identificaciones, quiero argumentar que las identidades no son conjuntos de identificaciones; el proceso de habitar una identidad es más complejo que sumar a la lista cuales son las cosas, lugares, objetos y sujetos con los cuales nos identificamos. 



Referencias

- BADINTER, ELISABETH (1992). *Masculine Identity*. USA: Columbia University Press.
- BOURDIEU, PIERRE (2000). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- BRAIDOTTI, ROSI (2000). *Sujetos nómades. Coporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea*. Buenos Aires: Paidós.
- BRAIDOTTI, ROSI (2015). *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómade*. México: Gedisa.
- BUTLER, JUDITH (1986). *Variaciones sobre sexo y género. Beauvoir, Wittig y Foucault*. En: Lamas, Marta. (2006). “La construcción cultural de la diferencia sexual”. México: Porrúa.
- BUTLER, JUDITH (1988). “Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista”. En: *Debate Feminista*, 18, Vol. 296.
- BUTLER, JUDITH (1988). “Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista”. En: *Debate Feminista*, 18, Vol. 296.
- BUTLER, JUDITH (2007). *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. México: Paidós.
- BUTLER, JUDITH (2009). “Críticamente subversiva”. En: Mérida, Rafael (compilador). *Manifiestos gays, lesbianos y queer. Testimonios de una lucha (1969-1994)*. Barcelona, España: Icaria.
- BUTLER, JUDITH (2012). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Barcelona: Paidós.
- BUTLER, JUDITH (2013). *Dispossession: the performative in the political. Conversations with Athena Athanasiou*. USA: Polity Press.
- BUTLER, JUDITH (2015). *Deshacer el género*. Madrid: Paidós.
- DE BARBIERI, TERESITA (1996). “Certezas y malos entendidos sobre la categoría de género”. En: Guzmán, L y G. Pacheco (coordinador). *Costa Rica: Estudios Básicos de Derechos Humanos IV*. IIDH. Costa Rica.
- DE BARBIERI, TERESITA (2002). “Acerca de las propuestas metodológicas feministas”. En: Bartra, E (coordinador). *Debates en torno a una metodología feminista*. México: UAM-X.



- DE LAURETIS, TERESA (1986). "Feminist studies/critical studies: issues, terms, and contexts". En: De Lauretis, Teresa (coordinadora). *Feminist studies/critical studies. Language, discourse, society*. London: Palgrave MacMillan.
- DE LAURETIS, TERESA (1999). *Diferencias*. España: horas y Horas.
- DE LAURETIS, TERESA (2015). *Género y teoría queer*. Mora. 21(1), 107-118.
- GILMORE, DAVID (1994). *Hacerse hombre: Concepciones culturales de la masculinidad*. Barcelona: Paidós.
- GUASCH, OSCAR (2006). *Héroes, científicos, heterosexuales y gays: los varones en perspectiva de género*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- GUATTARI, FÉLIX y ROLNIK, SUELY (2006). *Micropolítica. Cartografías del deseo*. Madrid: Traficantes de sueños.
- GUBER, ROSANA (2005). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Colombia: Grupo Editorial Norma.
- HALBERSTAM, JACK (1998). *Female masculinity*. Durham: Duke University Press.
- HALBERSTAM, JACK (2005). *In a queer time and place. Transcender bodies, subcultural lives*. New York: New York University Press.
- HARAWAY, DONNA (1989). *Primate visions. Gender, race and nature in the world of modern science*. Nueva York: Routledge.
- HARAWAY, DONNA (1991). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra
- HARDING, SANDRA (1996). *Ciencia y feminismo*. Madrid: Ediciones Morata.
- HARDING, SANDRA (2002). "¿Existe un método feminista?" En: Bartra, Eli (coordinador). *Debates en torno a una metodología feminista*. México: UAM-X.
- HERNÁNDEZ, FRANCISCO (2019). "Ficciones identitarias. Lecturas conceptuales para un análisis crítico del sujeto homosexual". En: *RELIES: Revista del Laboratorio Iberoamericano para el Estudio Sociohistórico de las Sexualidades*, Núm. 2, Vol. 1.
- HINOJOSA, GUILLERMO (2008). "El tratamiento estadístico de las redes semánticas naturales". En: *Revista Internacional de Ciencias Sociales y Humanidades*, SOCIOTAM, Núm. 18, Vol. 1.



- KAUFMAN, MICHEL (1995). “Los hombres, el feminismo y las experiencias contradictorias del poder entre los hombres”. En Arango, L., *et all* (compiladores.). *Género e identidad. Ensayos sobre lo femenino y lo masculino*. Colombia: Tercer Mundo, S. A.
- KIMMEL, MICHAEL (1997). “Homofobia, temor, vergüenza y silencio en la identidad masculina”. En: *Masculinidades. Poder y crisis, Ediciones de las Mujeres*, Vol. 24. Chile: Isis internacional.
- KIMMEL, MICHAEL (2008). “Los estudios de la masculinidad: una introducción”. En: Carabí, A., & J. Armengol (compiladores). En: *La masculinidad a debate*. Barcelona. Icaria Editorial.
- NÚÑEZ, GUILLERMO (2000). *Sexo entre varones. Poder y resistencia en el campo sexual*. México: PUEG, UNAM.
- PRECIADO, BEATRIZ (2002). *Manifiesto contra-sexual. Prácticas subversivas de identidad sexual*. Madrid: Opera prima.
- PRECIADO, BEATRIZ (2011). “Multiudes queer: notes for a politics of “abnormality””. En: *Revista Estudios Feministas*, Núm. 19, Vol. 1.
- RUBIN, GAYLE (2018). “Reflexionando sobre el sexo: notas para una política radical de la sexualidad”. En: Gayle, Rubine. *En el crepúsculo del brillo. La teoría como justicia erótica*. Argentina: Bocavulvaria Ediciones.
- SCOTT, JOAN (2006). “El género: una categoría útil para el análisis histórico”. En: Lamas, Marta. (coordinadora). *La construcción cultural de la diferencia sexual*. México: Porrúa.
- SEDGWICK, EVE (1998). *Epistemología del armario*. Barcelona: La tempestad.
- TAYLOR, STEVE y ROBERT BOGDAN (1994). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Barcelona: Paidós.
- TUBERT, SILVIA (2003). *Del sexo al género. Las equivocas de un concepto*. Valencia: Cátedra.
- VERA, JOSÉ, Pimentel, EDUARDO y FRANCISCO BAPTISTA DE ALBUQUERQUE (2005). “Redes semánticas: aspectos teóricos, técnicos, metodológicos y analíticos”. En: *Ra Ximhai*. 1, Vol. 3.
- ZERMEÑO, ANA, ARELLANO, AIDEÉ & RAMÍREZ, VANESSA (2005). “Redes semánticas naturales: técnica para representar los significados que los jóvenes tienen sobre televisión, Internet y expectativas de vida”. En: *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*. XI, Vol. 22.





Retos y experiencias de las familias monoparentales encabezadas por mujeres madres solteras de Amacuitlapilco, Morelos

Challenges and experiences of single-parent families headed by single mothers from Amacuitlapilco, Morelos.

Angélica Rodríguez Abad

Universidad Autónoma de Tlaxcala (México)

<https://orcid.org/0000-0002-1975-6380>

angie_ben21086@hotmail.com

Recibido: 9 de septiembre de 2019

Aprobado: 1 de diciembre de 2020

Resumen

El presente artículo parte de las reflexiones sobre los cambios en las estructuras y dinámicas familiares, pese a ello en los imaginarios colectivos permanece la idea de que familia corresponde únicamente a la nuclear y extensa. La visión tradicional ha interpretado que existe una crisis de la familia y no reconoce otras formas de vivir y hacer familias. Hasta nuestras fechas, la monoparentalidad es vista como lo disfuncional, por lo que es rechazada o cuestionada, principalmente en zonas rurales. A partir de ello, surgió el interés por documentar las voces de tres mujeres madres solteras que viven en una comunidad rural del estado de Morelos, se hizo uso de la metodología cualitativa para conocer los retos que las mujeres enfrentaron al saberse embarazadas, cómo lo comunicaron a sus familias y las experiencias cotidianas al ser madres. En dicho contexto existe un rechazo social hacia las familias monoparentales encabezadas por mujeres, algunas han sido expulsadas de la comunidad y otras como forma de protección son invisibilizadas por sus familias de origen. Las presiones sociales han perpetuado en los ideales de las mujeres en la búsqueda de la familia tradicional, como única alternativa para ser aceptadas y reconocidas en la comunidad.

Palabras clave: Familias monoparentales, cotidianidad, narrativas, retos, experiencias, comunidad rural.

Abstract

This article is based on the reflections about changes in family structures and dynamics, although in collective imaginaries, there is an idea of family that only corresponds to a nuclear and an extensive one. The traditional point of view has interpreted that there is a crisis in the family and does not recognize other ways of living and making families. Until our times, single-parenthood is seen as dysfunctional, so it is rejected or questioned, mainly in rural areas. Based on this, there was an interest in documenting the voices of three single mothers who live in a rural community in the state of Morelos. A qualitative methodology was used to understand the challenges these women faced when knew they were pregnant, as well as how they communicated it to their families and the daily experiences of being mothers. In this rural context there is a social rejection towards single-parent families headed by women, some of them have been expelled from the community and others have been made invisible by their families of origin, as a way of protection. Social pressures have perpetuated the ideals of women in the search for the traditional family, as the only alternative to be accepted and recognized in the community.

Keywords: Single-parent families, daily life, narratives, challenges, experiences, rural community.

Introducción

La familia como institución social primaria¹ ha sido considerada la responsable y encargada de perpetuar la especie humana, la transmisora de los valores vigentes en la sociedad a sus miembros (descendientes), la reproductora de un sistema de dimensiones tanto económicas, ideológicas y/o culturales. Desde el aspecto psicosocial como la transmisora de sentimientos, valores, normas y creación de una personalidad de seres humanos. De acuerdo con su estructura suele caracterizarse como aquella conformada por una pareja (hombre-mujer) y su descendencia (hijo/s-hija/s), mientras que la dinámica se asocia con funciones que han sido determinadas culturalmente para cada persona según su género.

Específicamente para la tradición cultural latinoamericana y mexicana, las familias tradicionales nuclear y extensa son vistas como modelos a seguir. Principalmente porque se piensa que vivir en familia se trata de cuestiones meramente reproductivas y jerárquicas, sin reconocer que más allá de entenderla como una cuestión de las funciones debería ser vista en términos de la diversidad que es hacer y vivir en familias en un mundo que se caracteriza por los cambios sociales, económicos, laborales, políticos, culturales, entre otros. Antes los cambios, la familia ha presentado y experimentado transformaciones, reorganización en su estructura, en los roles y los valores y las relaciones interpersonales e intergeneracionales entre los integrantes (López y Pibaque, 2018).

Sin embargo, esos “modelos a seguir” bajo la visión tradicional de la familia tradicional y funciones reproductivas desde la visión parental en el que prevalecen esquemas del deber asociadas a las relaciones genéricas desiguales. Estos modelos sitúan a las mujeres en el espacio doméstico como las principales encargadas de la responsabilidad del hogar y el cuidado de otros (hijos, personas mayores), mientras que los hombres en el espacio público como encargados de la proveeduría económica. Según Barbieri (1984) la configuración social patriarcal atribuye a la mujer los roles de madre/esposa/ama de casa/reproductora y al varón el papel de padre/trabajador/proveedor/productor/jefe de hogar. Es así que prevalecen opiniones de que es en la familia, donde surgen las relaciones sexo-genéricas que se aprenden, se transmiten generacionalmente y perpetúan la división sexual del trabajo (Erviti, 2011).

Sin embargo, en el siglo XXI hemos sido testigos de los cambios que ha sufrido la familia.² Hoy miramos una diversidad de arreglos familiares producto de las transformaciones en sus estructuras y dinámicas. Sunkel (2006) menciona que la idea de familia de los años cincuenta ya no refleja la realidad que actualmente

1 Se considera como un grupo primario debido a las interrelaciones con las personas que se tiene un contacto directo y la primera cercanía a las relaciones sociales cara a cara.

2 Cambios que han existido siempre, solo que no se habían visibilizado y nombrado.



vivimos, en realidad nos encontramos “al final de la era de control ejercida por las doctrinas religiosas y políticas” (Quilodrán, 2010), sumado a las transiciones demográficas, el descenso de la fecundidad y natalidad, la incorporación de las mujeres al mercado laboral, el desempleo, los movimientos migratorios, entre otros ha dado paso que los estereotipos construidos alrededor de lo que se denominaba familia no den cabida a una realidad transitoria y cambiante. No obstante, hay quienes interpretan que existe una crisis de la familia, declive de la familia o la pérdida de valores familiares. Al respecto González de la Rocha (1999) menciona;

[...] existe una tendencia a percibir las transformaciones de la familia como algo negativo, lo tradicional se considera un valor perdido, y además se siente la nostalgia del tiempo en el que el bienestar del grupo era más importante que el del individuo [...] hay quienes añoran las épocas en que las mujeres se quedaran en casas, atendiendo a sus hijos y los quehaceres domésticos (p. 15).

Tales críticas forman parte de ese bosquejo de análisis en el que se discute por mantener los modelos tradicionales y reflexionar los otros arreglos familiares y no considerarlos familias por no poseer la estructura patriarcal, misma que no puede sostenerse ante las transformaciones que han impactado y generado cambios emergentes y de adaptación al sistema, como a su vez en la conceptualización de las familias (Lerner y Melgar, 2010).

Actualmente nos encontramos con una diversidad de arreglos familiares que se han visibilizado con fuerza en los últimos años. Ya no se habla de la familia en singular, sino de las familias en plural a fin de expandir el lenguaje y ante el abanico³ de posibilidades para vivir en familias, tales como: familias reconstituidas, familias unipersonales, familias transnacionales, familias de fin de semana, familias monoparentales o familias homoparentales/monomaternales. Derivado de esto, se han generado un conjunto de cuestionamientos como lo hiciera en su momento Salles (1991) cuando hablamos de familia ¿De qué familia estamos hablando? Y Palacios (2007) ¿En qué contexto cultural, religioso, económico y político? Cuestionamientos que forman parte de los debates que pretenden construir una nueva definición de familias que sea más incluyente y englobe esa variedad sin excluir a ninguna.

Si bien, la presente investigación no define la variedad de familias aquí mencionadas, sí centra su atención en dos aspectos principales: a) conocer la incorporación del concepto de monoparentalidad, las rutas de entrada y su estudio y b) analizar los retos y experiencias desde las voces y experiencias la maternidad de tres mujeres madres solteras de la localidad rural de Morelos a partir de tres grandes apartados: la familia de origen, la escolaridad y la maternidad en solitario.

3 Tales posibilidades de vivir en familias, no siempre dependen de la elección personal, sino que existe un conjunto de situaciones tanto económicas, sociales, culturales que han generado las diferentes alternativas de hacer familias.



Apertura de la mirada en el estudio de las familias monoparentales

El estudio de las familias monoparentales ha sido un tema de relevancia y análisis para diversos especialistas de las familias. Temprano (2001) señala que parte de los retos de la sociología de la familia ha sido conceptualizarla y comprender qué es lo que se considera monoparental. No obstante, en los inicios la monoparentalidad estaba únicamente asociada a la viudez y la maternidad en solitario, pero con el tiempo se identificaron más rutas de entrada de la monoparentalidad. Ante ello, Barrón (1998) indica que existen dos vertientes de la monoparentalidad: a) al margen de la conyugalidad (adopción, régimen de acogimiento, fin de cohabitación) y b) vinculadas con la conyugalidad y separación (ausencia de convivencia, hospitalización, abandono conyugal, emigración, encarcelamiento).

Esta apertura para identificar cómo es que surgen las estructuras monoparentales hacen florecer y señalar que:

difícilmente se puede hablar así de *la familia monoparental* como un tipo posible de forma familiar, cuando en la realidad nos encontramos con diferentes *tipos de familias monoparentales* como consecuencia de que las personas acceden a la monoparentalidad por vías muy diversas, disponen de aprendizajes sociales diferentes, son distintas las situaciones sociales a las que a diario se enfrentan y es plural el significado que los hechos tienen para sus miembros (Rodríguez y Luengo, 2003: 62).

A partir de las nuevas propuestas de investigación sobre la monoparentalidad, perspectivas, análisis y resultados han identificado que son diversas las aristas y, por tanto, caracterizarla se ha complejizado, pero de no ser así se continuaría con la idea de que la monoparentalidad es un problema social, cuando en realidad constituye una apertura para ejemplificar las diversas realidades y vivencias de la monoparentalidad a partir de la organización doméstica y laboral, las redes sociales o familiares para el cuidado, los roles que asumen los integrantes, la trayectoria de la monoparentalidad y los motivos de su continuidad o ruptura.

Incorporación del concepto de monoparentalidad

Mucho antes de que el concepto de monoparentalidad apareciera en la clasificación de familias, pero sobre todo en el lenguaje de la sociedad, se referían con connotaciones peyorativas y señalaban que estas familias eran resultado del fracaso de la vida en pareja (Jociles, Rivas, Moncó, Villamil y Díaz, 2008). Por lo que es posible identificar que se les señalaba como familias incompletas, disfuncionales, rotas, o encabezada por padre solo, madre sola cabeza de familia, familias descompuestas, familias desunidas, “desorganización familiar” (Barrón, 1998), “desviaciones o situaciones defectuosas”.



Por lo tanto, fue una transición importante el hecho de que se le otorgara nombre, apareciendo el concepto de monoparental en los años 70, lo que fue considerado un logro conceptual de la sociología feminista: “conceptualización de la monoparentalidad como realidad terminológica y social [siendo] un fenómeno reciente como se demuestra con la aparición del término “monoparental” –importado del francés–, como aproximación a la expresión anglosajona “one-parent family” hace escasamente veinte años” (Barrón, 1998: 40). Asimismo, de que también se consiguió un distanciamiento de las perspectivas tradicionales (Jociles, *et al.*, 2008) y la comprensión de otras formas de hacer familias (Jelin, 1984).

En términos conceptuales las familias monoparentales son aquellas en el que un adulto, sea hombre o mujeres es el responsable de los hijos, de forma independiente o integrándose a un hogar más amplio en el que residen otros núcleos familiares. Asimismo, es necesario tomar en cuenta en la definición de las familias monoparentales que esta debe señalar si la encabeza un hombre o una mujer, además de diferenciarse según su situación legal con los hijos (biológicos, adoptados o acogidos) y su origen (viudedad, abandono, separación o libre decisión de la maternidad). En particular, Rodríguez (2009) agrega que;

[...] algunos autores destacan que sólo (*sic*) pueden considerarse estrictamente monoparentales aquellas familias de un solo progenitor en las que hijos e hijas son realmente dependientes de aquél, aunque ello se restringe al atenderse al límite legal de la mayoría de edad, esto es, a que exista, al menos un hijo o hija menor de dieciocho años, [...] pueden definirse las familias monoparentales como aquellas que incluyan un hijo con hasta 18 años, en convivencia con su padre o madre (p. 4).

Esto ha determinado que aquellas familias en las que un solo progenitor/a vive con su hijo/a, pero este no es menor de edad, no existe ninguna dependencia personal, económica ni afectiva, lo que ha generado debates en el aspecto legal para seguir o no identificándose como una familia monoparental.

Resultados. Familias monoparentales de mujeres madres solteras en el contexto de estudio

Llama la atención el estudio de las familias monoparentales encabezadas por mujeres madres solteras, específicamente aquellas mujeres que son madres sin ser viudas, divorciadas o separadas, en el sentido estricto de la palabra, reflejan solo aquellas que tuvieron descendencia (hijos/as) sin ningún vínculo matrimonial y por ende registran a sus hijos/as con sus apellidos.

La definición que se le da a las madres solteras toma relevancia principalmente porque existe una serie de características que las define e identifica. Sin embargo, el concepto mismo ha sido mal utilizado y por ende mal conceptualizado.



Es decir, se hace uso de manera indiscriminada⁴ de madres solteras, mujeres solas y jefas de familia, lo que ocasiona ambigüedades al señalar que ser madre soltera se es jefa de familia o ser jefa de familia se es madre soltera. Por tanto, el supuesto de que todas las madres solteras son jefas de familia se aleja por completo con aquellas madres solteras que viven en el interior de las familias de origen, principalmente porque al depender y estar en vigilancia de otros (padres), no logran asumir la jefatura de familia.⁵

En esta investigación se estudiaron las familias monoparentales encabezadas por mujeres madres solteras en contextos rurales. Entenderemos como contexto rural aquellas regiones o zonas locales caracterizadas por estructuras socioeconómicas en el que la población desarrolla actividades agrícolas, artesanales, comercios, ganadería e industrias pequeñas y medianas (Pérez, 2005; Ospina, 2018). Particularmente la visión de familia se sitúa como un microsistema familiar en el que cada uno de los y las integrantes posee una serie de roles diferenciados sexo genéricamente y una estructura de familia nuclear/extensa tradicional heteronormativa.

Dentro de este orden, bajo el lente del contexto rural las familias monoparentales encabezadas por mujeres representan una ruptura del modelo tradicional. Ante ello, el contexto de estudio de la presente investigación fue en una localidad rural del estado de Morelos: Amacuitlapilco. Se eligió esta localidad debido a que desde el año 2000 se incrementaron los registros de hijo/a con los apellidos de las madres según información recuperada de los archivos del registro civil. El supuesto que orientó esta investigación se inició con la idea de que las madres solteras de la localidad vivían solas, lo que hizo suponer que rompían con algunos estereotipos tradicionales, tales como: las mujeres asumían la jefatura femenina, poseían una escolaridad de nivel superior, tenían acceso a guarderías y eran independientes económicas. Tales supuestos fueron modificados al ingresar en el contexto de estudio. Los hallazgos visibilizaron aspectos completamente contrarios, ya que no se encontraron mujeres que vivieran solas.

El trabajo de campo se inició con una visita a la localidad para identificar los hogares de mujeres madres que vivieran solas; sin embargo, el primer acercamiento no tuvo contacto con ellas porque no se logró identificar el lugar donde habitaban. La población en general mantiene en secreto y no brinda in-

4 No existe un consenso para nombrarlas, por ejemplo, encontramos que el Consejo Nacional de Población (CONAPO) las nombra madre sola, el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) jefas de familia y otros autores las asocian con embarazos ilegales o madres ilegales.

5 Se entiende como jefa de familia a aquellas mujeres que asumen la proveeduría del hogar, dadas las circunstancias presentadas por viudez, separaciones, divorcios, migraciones y la esperanza de vida. Actualmente, tiene relación con el “aumento de la educación y la creciente participación económica de las mujeres que les permiten la independencia económica y la autonomía social para constituir o continuar en hogares sin pareja” (Sánchez, Tomé y Valencia, 2009: 12).



formación sobre ellas, aludiendo que desconocen por completo que “*existiesen madres solteras en la localidad*”. Ante tales circunstancias, se optó nuevamente por regresar al registro civil con previos permisos y documentación para acceder a información confidencial y con la finalidad de recuperar un aproximado de cuántas mujeres bajo el perfil de familia monoparental existían en la localidad, así como también para tener algunas direcciones para localizarlas. Con información documentada se accedió nuevamente a la localidad. Al tocar las puertas las personas ya no residían allí. Conforme pasaron los días se tuvo conocimiento de que algunas mujeres madres habían migrado a otros municipios o vivían con familia o pareja. Se modificaron los objetivos iniciales y se determinó que era necesario adentrarse a los hogares donde se encontraban invisibilizadas/ocultas y se solicitaron los permisos a los padres o familiares para poder acceder a ellas (pese a que, de los casos aquí expuestos, son mayores de edad).

Se eligió la aproximación cualitativa principalmente porque nos interesó estudiar a profundidad las familias monoparentales de mujeres madres solteras. Al utilizar este enfoque no se pretende generalizar los hallazgos, sino ahondar en las particularidades de sus vidas con la intención de documentar y comprender sus vivencias a partir de sus propias voces. La recolección de información se obtuvo por medio de entrevistas en profundidad. Asimismo, las visitas fueron de dos a tres veces, de acuerdo con cada caso y principalmente porque dependió de los tiempos que los padres nos proporcionaron con base en las explicaciones de nuestra visita y la finalidad de la investigación.

Las entrevistas en profundidad fueron los insumos para la construcción de las historias de vidas. Esta técnica fue un recurso que permitió recuperar elementos de la narrativa biográfica en el que las informantes reconstruyeron su pasado a partir de sus recuerdos, los cuales narraron, recordaron, interpretaron y realizaron conexiones con su presente y futuro.

Se construyó una guía temática para el desarrollo de las entrevistas en profundidad a fin de documentar: a) aspectos personales y familiares: cómo fueron los embarazos, cómo lo comunicaron a la familia de origen, qué situaciones enfrentaron, si fueron expulsadas del hogar o apoyadas (solidaridad familiar), quién o quiénes solventaron los gastos antes-durante-después del embarazo, la posibilidad de herencia o no; y b) en lo social: conocer qué sucede en los hogares monoparentales de madres solteras, en qué situación se encuentran, cómo se involucran en el contexto social que habitan.

A partir de la información recuperada se construyeron tres historias de vida, las cuales fueron fundamentales para su estudio, ya que permitieron identificar una serie de estrategias que han desarrollado a lo largo de este camino. A continuación, se presentan tres vidas paralelas con características particulares



enlazadas en un mismo aspecto, a saber: ser madre soltera en un contexto rural en un contexto que, pese a que existen cambios en las estructuras y dinámicas familiares, existe un rechazo a otros arreglos familiares distintos a los tradicionales.

Breve presentación de las colaboradoras de la investigación: madres-solteras: Alicia, Dolores y Georgina⁶

Alicia: madre soltera a los 17 años, es comerciante, con estudios de secundaria, nativa y residente de Amacuitlapilco. Segunda hija de la familia Cacique González. Huérfana de madre a los tres años. A la muerte de su madre vivió junto con su padre y hermana en familia monoparental. A la edad de 16 años su padre divide el terreno entre sus hijas y él para vivir con su actual pareja. Su padre se desatiende de las responsabilidades alimenticias, económicas y educativas de Alicia y su hermana. Alicia decide no continuar estudiando, pese a que su padre la obliga a estudiar, pero decide ingresar a trabajar con el fin de “ser económicamente independiente”. Sus metas cambian al saberse embarazada y enfrenta junto con su hermana la responsabilidad de la alimentación, cuidados y educación de su hija Jimena. Ambas distribuyen sus tiempos para trabajar y solventar los gastos de su hogar.

Dolores: madre soltera a los 26 años, es comerciante, con estudios de primaria, nativa de Amacuitlapilco. Es la antepenúltima hija junto con su hermana gemela de diez hermanos de la familia Gutiérrez Vázquez. Durante su niñez se le asignó la responsabilidad de las actividades domésticas junto con sus hermanas. Los varones se encargaron de apoyar en las actividades agrícolas a su padre. Dolores anheló continuar estudiando, pero su padre no pudo cubrir económicamente los estudios de sus hijos/as. Dolores decide trabajar desde los trece años como empleada doméstica y jornalera agrícola. A los 23 años se va de inmigrante a los Estados Unidos. A su regreso se embaraza por primera vez, su pareja no se responsabiliza de su hijo y busca apoyo económico de sus padres. La situación cambia en su segundo embarazo, ya que su padre retira por un tiempo el apoyo económico, aunque se le permitió seguir viviendo en la casa. Con el tiempo logra ingresar a trabajar como empleada doméstica y junto a su padre vender recado en localidades aledañas, con el ingreso cubren las necesidades básicas del hogar.

Georgina: madre soltera a los 25 años. Mesera y estudiante de estilismo, hija de madre soltera, vive en casa de sus padres, padre no biológico, primogénita de cinco hermanos. Desde su niñez se le responsabilizó del cuidado de sus hermanos menores debido a que su madre atendía una tienda de abarrotes. Logró llegar a estudiar la preparatoria, pero su deficiente desempeño académico la hizo desertar e iniciar su actividad productiva como empleada doméstica. Vivió varios

⁶ Por cuestiones éticas de la investigación, los nombres que aquí aparecen fueron cambiados para resguardar su identidad.



años fuera de Amacuitlapilco, visitando por temporadas a su familia. Regresa a su hogar de origen, posterior a la ruptura de su relación en pareja, su madre la apoya en los gastos de su embarazo y se le asigna nuevamente la responsabilidad de sus hermanos menores. Junto con sus padres quienes cuidan a su hijo, puede incorporarse a trabajar para satisfacer las necesidades principalmente de ella y de su hijo.

Análisis. Las voces y experiencias de ser madre soltera en Amacuitlapilco, Morelos

En este apartado se presentan las experiencias de las mujeres madres solteras de la localidad de Amacuitlapilco, Morelos, a partir de tres ejes importantes: a) descripción de la familia de origen, que señala cómo estuvo conformado su hogar durante sus infancias y la predominancia de los modelos tradicionales de la familia, b) escolaridad y ámbito laboral, acerca de la oferta educativa en la localidad y acceso de estudio, c) relaciones de pareja, maternidad en solitario y solidaridad familiar, los retos que las mujeres madres enfrentan para informar sobre los embarazos y la ruptura del modelo de familia tradicional. Estos tres grandes apartados engloban los retos y experiencias de las mujeres madres solteras de esta investigación.

Las familias de origen: imaginarios y realidades de las familias tradicionales

La familia de origen es el lugar en el que se inicia las primeras relaciones sociales y de integración, es también donde se conocen las normas y las actividades que se asignan a cada uno/a de los integrantes. Para este estudio se analizaron las dinámicas familiares de origen, ya que tal como lo menciona de Oliveira (1995) es importante conocer las condiciones familiares y la división sexual del trabajo en los años formativos, ya que este nos permitirá identificar cómo influyó en la primera experiencia conyugal de las mujeres.

De acuerdo con la historia familiar, relatada desde las voces de las colaboradoras, se identificó que desde la socialización primaria existió la división sexual del trabajo a partir de la asignación de los roles tradicionales.

Alicia y Dolores vivieron en familias nucleares, mientras que Georgina en una familia monoparental que posteriormente se integró en una familia extensa. En los tres casos se identificó que los roles fueron asignados de acuerdo al hecho de ser mujer, es decir, de las actividades del espacio doméstico: cuidado de terceros y trabajo no remunerado en el hogar. Los aprendizajes de los roles durante su infancia tienen relación con los papeles que desarrollaron sus progenitores.



Alicia: *—Mi papá trabajaba de albañil y mi mamá se encargaba de la casa [...] me cuentan que mi papá tomaba mucho alcohol y daba poco dinero a casa, pero mi mamá hacía lo que podía para darnos de comer [...] recuerdo que mi mamá trabajaba en el campo, al corte de ejote y frijol. Y pues, yo ni me acuerdo mucho porque estaba chiquita, mi hermana también. Recuerdo que también la que ayudaba en la casa era mi tía hermana de mi papá.*

Dolores: *—Mi mamá la recuerdo en la cocina y mi papá se iba a trabajar como ayudante de albañil y a veces como campesino, pero no tenía tierras, sino que ayudaba a otras personas en sus tierras. Y a nosotros como mujeres [nos tocó] lavar los trastes, barrer la cocina, barrer los cuartos. Y a mis hermanos pues, les tocaba ir al campo a trabajar, a ver las vacas, a darles agua y ayudarle a mi papá en la siembra.*

El aprendizaje no solo desde lo que observaron, sino desde la práctica de los roles influyó directamente en los esquemas de qué es una familia y qué funciones “debería” tener cada integrante. Es posible identificar que la diferencia sexual y las actividades que desarrollaban los progenitores moldearon los esquemas de que una familia está constituida por roles específicos que deben de cumplir. Al faltar uno de los integrantes pareciera que no se cumple con lo esperado socialmente. Estos inicios de la socialización en los esquemas de ser mujer, permearon en los imaginarios de que ser mujer es ser madre-cuidadora y los hombres los proveedores económicos del hogar.

Sin embargo, en el relato de Alicia encontramos que la mamá realizó otras actividades, como la agrícola, con la finalidad de tener otros ingresos económicos, ya que no eran suficientes las del padre, además de que parte de ese dinero se gastaba en alcohol. Sin embargo, la aportación de las mujeres en los ingresos económicos no siempre es valorado. Además, tal como señala Cervera, Pérez y Vargas (1998), las oportunidades laborales en ámbitos rurales tienen relación en actividades como la agricultura y la ganadería y “la mujer ha sido un apoyo incondicional en las labores del campo, no sólo familiares, sino comunitarias, dentro de una reciprocidad o por la necesidad de ganar algún dinero” (p. 85). No obstante, pese a su participación en actividades agrícolas no sustituye la realización de actividades domésticas en el hogar porque “Las mujeres han comenzado a abandonar parcialmente su papel económico basado en el trabajo doméstico para dedicarse durante unas horas o plenamente a un trabajo inscrito en la economía del dinero” (p. 87).

La historia familiar de Georgina fue distinta, ya que en sus inicios vivió en una familia monoparental, su madre era la encargada de los gastos del hogar apoyada por los “patrones” y viviendo en casa de ellos. Con el paso de los meses la mamá de Georgina optó por regresar a Amacuitlapilco y vivir con sus abuelos y padres por dos motivos: porque necesitaba un espacio donde vivir y tener red de apoyo para el cuidado de su hija. A partir de ello, es posible observar que ante las ausencias materiales como sociales se buscan espacios en el que puedan construir-



se, tal es así que “las familias monoparentales pueden estar ocultas dentro de los hogares de varios núcleos o multi-generacional” (Bradshaw y Chzhen, 2009: 13).

Georgina: *—Lo que me cuenta mi mamá es que cuando yo nací solo vivía con ella, pero ella [Doña Alondra] tuvo que regresarse a casa de mis abuelos porque no le alcanzaba el dinero y no tenía con quien dejarme encargada y ya aquí pues, tuvo que buscar dónde trabajar, pero en ese entonces mi abuelita trabajaba en Islas de Cuautla, entonces de hecho es lo que le agradezco a mi mamá, porque siempre me jalaba, que nunca me dejó y gracias a ese trabajo me sacó adelante.*

Es interesante leer que el regreso de las familias monoparentales para insertarse en familias extensas tiene que relación con las ausencias de quienes cuidan de los otros, en especial de los infantes. No obstante, para el caso de la mamá de Georgina, su regreso a casa de sus padres fue por la búsqueda de un hogar donde vivir, pero no delegó el cuidado de su hija a otros.

A grandes rasgos, conocer cómo estuvo conformada las familias de origen de las colaboradoras permitió identificar que las estructuras de las familias no son estáticas, sino dinámicas. Además de comprender que las familias cambian, no solo en aspectos macrosociales, sino en el interior de las mismas.

Escenarios educativos y laborales: acceso o negación ante el imaginario de los roles

En la localidad de Amacuitlapilco, Morelos, la oferta educativa solo es hasta secundaria, ya que para estudiar el nivel medio superior los hombres y las mujeres tienen que salir de la localidad hacia destinos como Jonacatepec, Tepalcingo, Jantetelco o Cuautla, pero son atípicos los casos de mujeres y hombres que continúan con su formación en el nivel medio superior. En el caso de los hombres, estos venden su fuerza de trabajo a la albañilería y al campo. Mientras que las mujeres se emplean en el trabajo doméstico remunerado o como jornaleras agrícolas en los campos cercanos de la comunidad.

Asimismo, entre las creencias de la localidad se encuentra que las familias consideran que las mujeres no necesitan de mayores estudios académicos debido a que en algún momento de sus vidas se casarán y tendrán hijos. Otra postura que se tiene es que las mujeres optan por emplearse para aportar económicamente a sus hogares o, bien, por independizarse de sus familias, pero solo por periodos cortos. Esta última idea se presenta en los relatos de Alicia y Georgina que, ante la idea de independizarse económicamente de sus familias, deciden no continuar con sus estudios. Pero en el caso de Dolores fue por la necesidad de aportar económicamente en los gastos del hogar.



Alicia solo concluye la secundaria y, pese a los regaños de su padre que le exigía continuar estudiando, decide buscar un empleo y trabajar. Alicia considera que es un momento trascendental y crucial en su vida que su padre ya no viviera con ellas, así que su rebeldía y oposición hacia su padre la hacen tomar decisiones.

Alicia: *—Me decía: “¡No! Tú tienes que estudiarla [preparatoria] a fuerza, ¿Cómo de que no es tu obligación?” Y pues, salí de la secundaria y me quería meter a la prepa también a la fuerza y le dije ¡No, yo ya no! Le dije, si me mete yo no voy a ir, si así recibías quejas de la secundaria, allá va a recibir el doble.*

La negación constante de Alicia por continuar los estudios la destinaron a buscar un empleo que le permitiría satisfacer las necesidades personales y el inicio de su independencia económica. Sin embargo, lo que destaca en la historia de vida de Alicia son los constantes pleitos y disgustos con su padre, ya que no aceptaba la autoridad que quería ejercer en ella y su hermana, por lo tanto, lo ignoraba y optó por buscar empleo.

Caso contrario es el de Georgina quien tenía el apoyo económico de sus padres para pagar sus estudios del nivel medio superior. Las bajas calificaciones y deficiente desempeño académico de Georgina hicieron que desertara y decidiera buscar empleo fuera de la localidad. La intención de Georgina era salir de Amacuitlapilco y conocer otros lugares y personas entre sus búsquedas supo de la solicitud de servicio doméstico en la Ciudad de México. Sus padres, quienes en un principio no estaban muy convencidos, acceden a que se vaya a trabajar a la Ciudad de México y posteriormente a Lomas de Cocoyoc con el fin de que recapacitara y regresara a terminar sus estudios.

Georgina: *—Estudí la prepa y no la terminé, estuve en segundo, nada más en segundo de prepa y ya no la terminé ahora sí que ¡Por burra! Ahora sí que reprobé el examen y ya no lo pasé. Me dijeron que si quería terminar tenía que recursar segundo año otra vez y dije no pues, no. Y luego pues, pensé ¡Ya gastaron y dinero y otra vez!*

Por ello, se destaca que tanto Alicia como Georgina se incorporan a trabajar no por obligación o aportación económica al hogar, sino por sentirse autosuficientes, independientes y autónomas. Situación que se contrapone al caso de Dolores debido a que, al pertenecer a una familia en la que la economía del hogar no le permitió cubrir con los gastos de su educación, tuvo como única opción incorporarse a trabajar para apoyar en la economía de la casa. Dolores apoyó a sus padres en actividades agrícolas.

Dolores: *—Yo nada más terminé la primaria [...] Como le digo, en ese entonces me iba con mi papá a cortar tomates al campo y ya no podía estudiar porque le teníamos que ayudar a mi papá para ir a cuidar las vacas.*

Los tres casos reflejan las circunstancias por las que no estudiaron, pero lo que se destaca son que laboralmente se inician como empleadas domésticas y jornaleras



agrícolas, tal y como en su momento Townsend (2002) mencionó que las mujeres que salen de localidades rurales se emplean “como trabajadoras domésticas o asalariadas del campo” (p. 88). La alternativa laboral cercana a Amacuitlapilco, Morelos, es Lomas de Cocoyoc, lugar residencial de descanso y fin de semana por personas que residen en la Ciudad de México. Tanto Alicia, y Dolores han trabajado en dicho lugar, lo que resalta es que es un empleo informal que no les da la posibilidad de tener seguridad social y prestaciones sociales.

Dolores por cuestiones de apoyar económicamente al hogar también se ha desempeñado en actividades agrícolas. En la comunidad de Amacuitlapilco se presenta un fenómeno en los meses de octubre a marzo, en el que llegan migrantes de los estados de Guerrero, Oaxaca y Chiapas a trabajar como jornaleros agrícolas en los campos aledaños a la comunidad. Durante ese tiempo solicitan la mano de obra no solo de los migrantes, sino también de hombres y mujeres nativos de Amacuitlapilco. Es así que tanto Dolores como Georgina han trabajado en el corte de ejote, con un horario de seis de la mañana a ocho o nueve de la noche.

Relaciones de pareja, maternidad en solitario y los conflictos en las familias tradicionales

Las opciones que desarrollaron después de no continuar sus estudios toman relevancia al analizarse determinadas circunstancias para los embarazos. De los tres casos aquí expuestos, solo uno se dio en un embarazo siendo menor de edad, mientras que los demás superaban los 20 años. Para este apartado se expondrán de manera general algunas circunstancias de los embarazos. Se observó dos vertientes: a) embarazos por obligación (no deseados) y b) embarazos por decisión (deseados), los retos que han enfrentado en el aspecto económico, familiar, laboral y habitacional. Se utilizará el concepto de solidaridad familiar o también conocido como estrategias familiares, consideradas como referente de apoyo tanto económico, familiar, laboral y/o habitacional para las madres solteras.

Se identificaron dos motivos centrales de los embarazos: uno a raíz de embarazos no planeados y otros por el hecho de querer ser madres, por ello se concede la idea de maternidad por obligación (no deseado) o por decisión (deseado). Aunque las causas en torno al tipo de relación que tuvieron con las parejas son distintas, por ejemplo, Alicia y Georgina se relacionaron con hombres que ya tenían otras parejas e hijos. Mientras que, Dolores se relacionó con persona soltera.

Los embarazos se dan en situaciones distintas. Por ejemplo, Alicia decide tener a su hijo ante la negación de su familia que le exigía abortar. Georgina anheló tener un hijo y Dolores se embarazó durante su noviazgo que consideró que terminaría en matrimonio, pero su pareja decidió no responsabilizarse del hijo. Esto permite ver no solo en esta realidad, sino en otras realidades, en otros



contextos, que la maternidad sigue estando ligada con la responsabilidad casi exclusiva e inmutable de la mujer. Los hombres tienen la opción de reconocer legalmente o no a su hijo y, por ende, apoyar en lo económico, afectivo y parental (registrarlo con sus apellidos).

Contrario a Dolores, Alicia y Georgina tuvieron vínculos con personas que tenían hijos/as y que supuestamente ya no vivían con sus parejas. Ambas vivieron con ellos (un día o meses) y de un momento a otro decidieron abandonar el lugar donde cohabitaban para enfrentar solas la maternidad. Ellas son quienes deciden responsabilizarse del hijo, consideraron que “el hombre no era necesario para sacar adelante un hogar, y ella(s) misma(s) podía(n) procurarse los medios para subsistir con sus hijos/as” (Bernstein, 1974: 38). Alicia y Georgina nos relatan;

Alicia: *–Yo creo que a lo mejor no lo quería o a lo mejor fue miedo, no estaba convencida [...] pues, para qué juntarme digo, para ¡Estarle lavando! Me puse a pensar, si yo luego ni me lavo, ¡Cómo que le voy a estar lavando! Y como recordaba cuando mi hermana me platicaba como mi papá trató muy mal a mi mamá, porque sí la trató muy, muy mal [...] y me dije, no vaya a ser que repita lo mismo que mis papás.*

Georgina: *–Lo conocí por tres meses e igual solo viví un tiempo con él y rentamos y ahí había lo básico: que la camita, la mesa, tenía unos mueblecitos, no tuvimos que comprar nada. Pero comencé a tener problemas con el papá de mi hijo, discusiones, pleitos y dije, siempre así es la vida de un matrimonio, siempre es así la vida con un hombre, y dije, si es así, pues mejor quiero estar sola.*

Ambas vivieron con la pareja, pero Alicia decide no continuar viviendo con él y opta por regresar a su casa junto con su hermana. Mientras que Georgina decidió regresar a casa de sus padres porque se entera de que su pareja continuó viviendo con su anterior esposa, situación que le hizo pensar: “es la misma historia de los hombres que no están bien con sus cosas, con sus señoras”.

Los embarazos, ¿Cómo decirlo a la familia?

Situadas en el contexto en el que surgen sus embarazos, es relevante mencionar el lugar a donde acudieron tanto Alicia y Georgina, quiénes como ya se mencionó cohabitaron junto con “sus parejas por un determinado tiempo”, a diferencia de Dolores que continuó viviendo en casa de los padres.

En especial el caso de Alicia y Dolores en torno a sus embarazos, los cuales en un principio fueron ocultados por ellas por el temor de ser rechazadas, regañadas o expulsadas del hogar. Alicia es sorprendida por su tía paterna del embarazo y pese a que pidió que no le comentara nada a su hermana al llegar a su hogar, ambas la esperaban para exigirle que abortara. Mientras que, Dolores busca el momento indicado para manifestar a su familia sobre su embarazo. Durante ese tiempo no acudió a revisiones médicas, escondió cuidadosamente su “pan-



cita”, pasando noches de miedo, llanto y preocupación ante la reacción que sus padres tendrían una vez que ella manifestara su embarazo. A su mente llegaban pensamientos de ser expulsada de la casa y no saber a dónde ni con quién acudir.

Pero ante la incertidumbre de ser descubierta por sus padres le dieron el valor de enfrentarlos y comunicárselos. La molestia de su padre fue temporal, ya que él se encargó de apoyar económicamente en los gastos del embarazo y parto, mientras que su madre se encargó de acompañarla a revisiones médicas hasta el día del parto. En el caso de Georgina, ella no esconde su embarazo (en su discurso menciona que anhelaba ser madre, primero por la edad que en ese momento tenía 25 años y segundo, mientras trabajó como niñera había nacido en ella el “instinto materno”), sino que su madre ya lo suponía, así que no la juzgó, ya que existía cierta identificación porque también había criado sola a su hija.

Solidaridad familiar⁷ y apoyo económico de otras personas

La solidaridad familiar se da en términos específicos. Como se señaló en un principio las familias monoparentales en Amacuitlapilco, no son aceptadas por la sociedad en general. Por lo que algunas de ellas fueron expulsadas de la comunidad y otras fueron invisibilizadas en sus familias de origen.

Tal es así, que existe una diferencia en los relatos de las tres madres solteras. Por ejemplo, Alicia al saberse embarazada fue apoyada por su hermana mayor y su tía, pese a las críticas que recibió de su padre y de los vecinos; ha sido uno de los casos atípicos que permanece en la comunidad y es visible al reconocerse ella como madre soltera y jefa de familia. Aún en los enfrentamientos con la sociedad, señala que el hecho de tener el apoyo de otras mujeres como su hermana le ha dado la posibilidad de no buscar otro lugar donde vivir.

***Alicia:** –Cuando tuve a mi hija fue horrible porque recuerdo como me gritoneó mi papá y también la cara de los vecinos que me veían sola [...] la ayuda de mi tía y de mi hermana me hicieron fuerte porque hasta ahora he podido estar aquí, sin que nadie me diga algo. Yo me voy a trabajar y mi hermana cuida y alimenta a mi hija, cuando yo no me voy a trabajar yo me encargo de todo lo de la casa y de mi hija.*

En el caso de Dolores se quedó en el hogar de sus padres, siendo su mamá quien medió la situación y logró que su hija se quedara en casa. Con el tiempo su padre la aceptó y la apoyó con un espacio donde quedarse, aunque la condición ha sido temporal, es decir, que en cuanto se case tendrá que salir de casa para vivir con su

⁷ El concepto de solidaridad familiar se entiende como los apoyos que existen entre cada uno de los integrantes de la familia, ya sea económicos, habitacionales, ropa, calzado o alimentos. Se considera que “la sociabilidad familiar (que incluye contactos personales y telefónicos) sirven para mantener vivas las relaciones y son base sobre la que operan con posterioridad los intercambios de ayudas en caso de necesidad” (Meil, 2008: 16).



pareja en otro lugar. Finalmente, Georgina quien siempre ha vivido con su madre, no tuvo problemas para continuar viviendo en el mismo hogar.

En los relatos se encontró que existe una solidaridad familiar, la familia de origen les da alojamiento, alimentación, vestido y vivienda a las madres solteras. Pero, sin duda alguna, las mamás han tenido un papel relevante como mediadoras entre el padre y las hijas para su aceptación en el hogar y posteriormente en el cuidado de los nietos/as.

Dentro de las preocupaciones en las que se visualizan las madres solteras, encontramos el de un empleo que permita cubrir las necesidades económicas de su hogar y de su hijo, tener con quién dejarlos/as mientras ellas trabajan y en dónde vivir. En todos los casos se destaca la situación habitacional en la que se encuentran, generando dudas sobre si tendrán acceso a una parte del terreno de sus padres debido a que se mantienen la idea de que solo se les heredará a los varones (Caso de Dolores y Georgina) o porque las hijas se irán a vivir con “sus parejas” y en otro caso porque rechazan la idea de tener una hija madre soltera (Caso de Alicia).

Alicia, Dolores y Georgina se enfrentan ante situaciones parecidas en relación con el lugar donde habitan debido a que las tres no saben dónde vivirán una vez que sus padres realicen los testamentos correspondientes. Dolores y Georgina viven en el terreno del padre, ya sea en el cuarto que utilizaron desde niñas. Y lo que las diferencia es que a la primera no se otorgará parte del terreno, mientras que la segunda existe una posibilidad.

Por ejemplo, Dolores vive junto a su hijo en el cuarto-dormitorio.

Dolores: *–El cuarto en el que vivo con mi hijo es el mismo en el que dormía junto con mis hermanas, nada más que se renovó el techo porque se le hechó la loza. Dentro de mi cuarto no tengo muebles, o sea nada más está el ropero de mis papás, unas sillas, una mesita de madera y la cama. Y los tres dormimos en la misma cama, mis niños y yo.*

Sin embargo, su padre ya dividió el terreno para sus hijos varones, los cuales ya construyeron sus viviendas y en el que habitan junto con sus respectivas parejas e hijos/as, queda una parte que según cuenta Dolores corresponde a su hermana gemela, le hace pensar que posiblemente no acceda a ninguna parte debido a que todo ya está cercado y dividido. Mantiene la “esperanza de heredar” una parte de lo que su mamá le dé como terreno que tiene, ya que ella no ha realizado ningún ahorro que le permitiera adquirir y construir una vivienda.

Dolores: *–No pues, no creo quedarme a vivir aquí con mis papás, no aquí no, porque ahora sí que esta parte está repartido entre mis hermanos y lo que ha dicho mi mamá, pues ahora sí que tiene un terrenito por allá en la salida del pueblo, [...] pues está un poquito grande y ahora sí que mi mamá me va a dar un pedacito. Ese lo heredó de mi abuelito.*



Veamos ahora a Alicia, quien no tiene un lugar estable donde vivir pese a que vive en el cuarto que su padre les dejó de manera verbal, solo es su hermana a quien su padre ha tomado en cuenta para dejarle una parte del terreno y el cuarto donde habitan, desheredando por completo a Alicia por el hecho de ser madre soltera.

Alicia: –Él [su padre] ya dijo que le va a dar a mi hermana [...] ya le dijo: “Te voy a dar un pedazo, te voy a dar la mitad, y la [otra] mitad de allá para acá va a ser de mi hija”. De la hija que tiene con la mujer. Y pues, mi papá me dijo que yo ya estaba muerta para él porque había estado de loca y tuve un hijo fuera del matrimonio, entonces no me va a dar nada.

Finalmente, la situación de Georgina difiere a la de Alicia. Georgina al regresar a su casa de origen se le fue asignado un cuarto (que pretendía utilizarse como cocina). Pero, ella al igual que Alicia ha comenzado a ahorrar para adquirir posteriormente un terreno. Pero mientras su hijo sea pequeño ella ha decidido continuar viviendo en la casa de sus padres, debido principalmente porque considera que el vivir independiente implica que los vecinos la critiquen.

Georgina: –De hecho, yo ya me iba a comprar mi terrenito para ser independiente, pero no tengo esa posibilidad porque voy a necesitar quien me atienda a mi hijo, si yo me salgo de ahí yo tengo que buscar quien me ayude y si no me llegara a alcanzar con lo que gano, al rato me va a decir mi mamá: “te saliste de ahí porque quisiste” y ¿Con qué cara regreso? Y mi mamá seguramente va a decir la frase de siempre “flacos, pero siempre regresan” y cierto porque cuando yo me embaracé ¿Adónde regresé? Pues a la casa. Y pues, volver a salirme y que me vaya mal y volver a buscarlos pues no, ya no quiero regresar con las manos caídas. Es que también pienso que, si salgo de mi casa, habría chismes allá afuera, que mis vecinos se van a poner hablar de mí y de mi situación.

En este relato surgen nuevamente las dudas que se tienen sobre independizarse de sus familias de origen, pero las críticas que pudieran existir por vivir sola con su hijo por parte de vecinos de la comunidad hacen dudar en buscar otro lugar donde vivir. Además, es notorio identificar que las madres solteras no se consideran como parte de las familias, sino que su ideal para alcanzar su aceptación social será en el momento en que encuentren una pareja, tengan un hogar donde vivir y reproduzcan los roles que aprendieron en su familia de origen. De otra forma, señalan que sienten mayor tranquilidad viviendo en el mismo terreno que sus padres, quienes les dan seguridad habitacional y social, pese a que gran parte de las decisiones tienen que ser previamente consultadas con sus padres.

Consideraciones finales

Estudiar a las familias en Latinoamérica, pero específicamente a la mexicana, no ha sido tarea sencilla. Principalmente porque existe un continuo discurso de que la familia ha cambiado en los últimos años y ante tales circunstancias se puede identificar que la familia tradicional sigue siendo la alternativa o modelo



a seguir para muchas personas. Es cierto que actualmente se tienen menos hijos/as, se recurre al divorcio, hay interrupción de parejas, formación de otras, parejas lésbico-gay, etcétera, pero forman parte de lo extenso que es el estudio de las familias. No obstante, tal transformación no solo tiene relación con el hecho de que existan nuevas alternativas, sino que las condiciones sociales, económicas y culturales entre otras, han impactado en las estructuras y dinámicas y, por ende, en la necesidad de hacer otras familias, tal es el caso de las transnacionales o de fin de semana.

Asimismo, se identificó que hoy ya no se habla de la familia en singular, ya que de seguir haciéndolo se excluyen los otros arreglos familiares, por ello se habla de las familias desde lo plural. Como bien se plantea en la introducción, pasamos del modelo de familia a los modelos de familia.

El abordaje teórico de las familias, pero específicamente de las monoparentales es amplio, diverso, contradictorio y en algunos casos los discursos son intolerantes y discriminatorios. Se identificó que existe una pluralidad de causas que dan origen a su conformación. En un principio, se tenía la idea de que las mujeres/madres/solteras no formaban familias, sino que ellas y sus hijos/as eran un integrante más de la familia extensa/consanguínea. Una vez que se profundizó en las rutas de entrada de la *monoparentalidad* se supo que estas surgen por muerte del o la cónyuge/pareja, divorcios, separaciones voluntarias o involuntarias y aquí mismo pertenece el grupo de las madres solteras.

La mayoría de las familias monoparentales de madres solteras de esta investigación se encuentran insertas en familias de origen y, a la par, algunas madres solteras de Amacuitlapilco, Morelos, son excluidas, marginadas e invisibilizadas por la sociedad y por la propia familia de origen. Se identificó que son extraordinarios los casos de familias monoparentales de madres solteras que viven solas, podría decirse que Alicia es el único que existe en la comunidad.

Alicia, que es madre soltera y que vive con su hermana, decidió tener a su hija sola, a pesar de que se le exigió que abortara, además entre sus discursos señala que no piensa vivir en pareja, no busca que la provean, cuiden y protejan; quiere que su hija conviva lo menos posible con niñas de su localidad para que tenga otras aspiraciones, logre otras metas y oportunidades que ella no tuvo. Por ello piensa inscribirla a cursos extraescolares (computación, inglés, natación), desearía que su hija tuviera estudios universitarios y desarrollara destrezas y habilidades como el uso de la computadora e incluso pudiera enseñarle a su mamá para que en un futuro ella se autoemplee.



Casos como el de Dolores y Georgina reflejan otras realidades en el que sus familias de origen son el espacio que les permite tener temporalmente estabilidad habitacional. Debido a que en los ideales de lo que es la familia continúa la creencia de que en otro momento vivirán en pareja y construirán su hogar. Ante estos panoramas se perpetúa la idea de la familia tradicional que se enfatiza no solo en la etapa adulta de las personas, sino que se aprende desde los primeros años de vida, es decir, desde la infancia.

Por tanto, en este contexto de estudio se reflexiona acerca de los retos que las mujeres como madres –no solo aquellas que viven solas con sus hijos e hijas o invisibilizadas en sus familias de origen– nos otorga insumos que requieren de mayor trabajo de investigación e intervención para analizar cómo las familias continúan transformándose en cuestión de sus estructuras y sus dinámicas, así como también, al reconocer las influencias del entorno migratorio, la falta de acceso a niveles escolares, falta empleos remunerados y una visión más heterogénea de hacer y vivir en familias. Pese a ello, las experiencias de las mujeres madres otorgan materias relevantes para continuar construyendo agendas de trabajo desde lo local para construir políticas públicas que beneficien y visibilicen los diferentes arreglos familiares desde los contextos locales. 



Referencias

- BARRÓN, SARA (1998). "Familias monoparentales: un ejercicio de clarificación conceptual y sociología". En: *Revista de ministerio de trabajo y asuntos sociales*. Núm. 40.
- BERNSTEIN, ROSE (1974). *La madre soltera frente a la sociedad*. Argentina: Marymar
- BRADSHAW, J. y Y CHZHEN (2009). "Familias monoparentales desde una perspectiva comparada". En: *II Simposio Internacional sobre Familias Monoparentales: retos y dilemas en tiempos de cambio*. España: TIIFAMO, Red Temática Internacional de Investigación sobre Familias Monoparentales.
- CERVERA, T; R. PÉREZ y M. VARGAS (1998). "Mujer, familia y mundo rural, dos modelos para un cambio social". En: *Área de Antropología de la Escuela Universitaria de Trabajo Social*. Núm. 3.
- DE BARBIERI, TERESITA (1984). *Mujeres y vida cotidiana*. México: SEP/FCE.
- DE OLIVEIRA, ORLANDINA (1995). "Experiencias matrimoniales en el México urbano: la importancia de la familia de origen". En: *Estudios sociológicos*. Núm.13.
- ERVITI, JOAQUINA (2011). "Maternidad y paternidades: significados y contextos de la corresponsabilidad reproductiva en México". En: *II Simposio Internacional sobre Familias Monoparentales: retos y dilemas en tiempos de cambio*. España: Red TIIFAMO, Red Temática Internacional de Investigación sobre Familias Monoparentales.
- GONZÁLEZ DE LA ROCHA, MERCEDES (1999). *Divergencias del modelo tradicional: hogares de jefatura femenina en América Latina*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- JELIN, ELIZABETH (1984). *Familia y unidad doméstica: mundo público y vida privada*, Santiago de Chile: CEDE.
- JOCILES, M., *et al.* (2008). "Una reflexión crítica sobre la monoparentalidad: el caso de las madres solteras por elección". En: *Portularia*. Núm. 1.
- LERNER, S. y L. MELGAR (2010). *Familias en el siglo XXI: realidades diversas y políticas públicas*. México, D. F: Programa Universitario de Estudios de Género y Centro de Estudios Demográficos, Urbanos y Ambientales. El Colegio de México.



- LÓPEZ MERO, P. J. y M. C. PIBAQUE TIGUA (2018). “Familias monoparentales y el desarrollo social en los adolescentes”. En: *Revista Científica Dominio de las Ciencias*.
- OSPINA GARCÍA, A. (2018). “El género en el lenguaje de familias rurales y urbanas: representaciones en clave de cuidado”. En: *Femeris*.
- PALACIOS, JESÚS. (2007). “La familia: orígenes y concepto”. En: Buxarrais M. y M. P. Zeledón (coordinadores). *Las familias y la educación en valores democráticos, retos y perspectivas actuales*. Málaga: Claret.
- PÉREZ, E. (2005). “Hacia una nueva visión de lo rural”. En Giarracca, N. *¿Una nueva ruralidad en América Latina?* Argentina: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- QUILODRÁN, JULIETA (2010). “Hacia un nuevo modelo de nupcialidad”. En: B. García y M. Ordorica (coordinadores). *Los grandes problemas de México poblacional: hacia un nuevo modelo de nupcialidad*. México: El Colegio de México.
- RODRÍGUEZ C. y T. LUENGO (2003). “Un análisis del concepto de familia monoparental a partir de una investigación sobre núcleos familiares monoparentales”. En: *Revista de Sociología*.
- RODRÍGUEZ, Y. (2009). “Nuevas formas familiares y su aceptación por el derecho”. En: *V Conferencia Internacional de Derecho a la Familia, Nuevas formas familiares y su aceptación por el derecho*. Habana: Fiscal Municipal Provincial de Villa Clara.
- SALLES, VANIA (1991). “Cuando hablamos de familia, ¿de qué familia estamos hablando?” En: *Nueva Antropología*. Núm. 39.
- SÁNCHEZ, R., P. TOMÉ y M. VALENCIA (2009). “Nuevos tiempos, nuevas familias; aproximaciones etnográficas en el estudio de configuraciones familiares contemporáneas”. En: *Revista latinoamericana estudios de familia*. Núm. 1.
- SUNKEL, GUILLERMO (2006). *El papel de la familia en la protección social en América Latina*. Santiago de Chile: CEPAL – SERIE Políticas sociales.
- TEMPRANO, GOTZONE (2001). “Las familias españolas ante el cambio de siglo”. En: Durán, M. A. et al. *Estructura y cambio social: homenaje a Salustiano del Campo*. Madrid: CIS.
- TOWNSEND, JANET (2002). “Poder desde dentro: ¡Salir de la casa!” En: Zapata, E. et al. *Las mujeres y el poder: contra el patriarcado y la pobreza*. México: Colegio de Postgraduados.





Parresía, ética y cuidado de sí. Apuntes para una antropología filosófica

Parrhesia, ethics and self-care. Notes for a philosophical anthropology

Carlos Alberto Navarro Fuentes

Tecnológico de Monterrey (México)

<https://orcid.org/0000-0003-4647-9961>

betoballack@yahoo.com.mx

Recibido: 17 de enero de 2020

Aprobado: 26 de octubre de 2020

Resumen

El objetivo de esta investigación es explorar, a través del pensamiento de Michel Foucault, los significados y connotaciones que el concepto de parresía tuvo en la Antigüedad, en particular entre los griegos y la interpretación del autor francés, así como los conceptos de isegoría (mismo derecho a hablar para todos) y el de épiméleia heautoû (el cuidado de sí). El enfoque utilizado en esta investigación consistió en realizar una revisión bibliográfica de algunas de las obras y conceptos más importantes del pensador francés, en particular La hermenéutica del sujeto, además de la tragedia Ión de Eurípides, los diálogos platónicos de Leyes y Laques, la lectura de Plutarco y la filosofía cínica (pasajes de la vida de Diógenes), ofreciendo en conjunto la posibilidad de vivir una vida más verdadera en términos antropológicos, éticos y políticos. Imágenes caracterizadas por una realidad social intersubjetiva en la que es posible que sus miembros dialoguen entre sí con verdad, en un régimen político basado en la igualdad, el cuidado de sí y la parresía, entendida esta última como una ética y una estética de la existencia, aspecto en el cual radica el valor del trabajo, siendo este texto el resultado de la investigación.

Palabras clave: parresía, isegoría, cuidado de sí, verdad, filosofía.

Abstract

The objective of this research is to explore through the thought of Michel Foucault, the meanings and connotations that the concept of parrhesia had in Antiquity, particularly among the Greeks, and the interpretation of the French author, as well as the concepts of isegory (same right to speak for all), and that of épiméleia heautoû (caring for oneself). The approach used in this research consisted in conducting a bibliographic review of some of the most important works and concepts of the French thinker, in particular The Hermeneutics of the Subject, in addition to the tragedy Ion of Euripides, the Platonic dialogues of Laws and Laques, the reading Plutarch and Cynic philosophy (passages from the life of Diogenes), together offering the possibility of living a truer life in anthropological, ethical and political terms. Images characterized by an intersubjective social reality in which its members may truly dialogue with each other, in a political regime based on equality, self-care and parrhesia, the latter understood as an ethic and an aesthetic of existence, aspect in which the value of the work lies, this text being the result of the investigation.

Key words: parresía, isegoría, self-care, truth, philosophy.

Introducción

La tarea del decir verdadero es un trabajo
infinito: respetarla es una obligación
que ningún poder puede economizar.
A reserva de que imponga el silencio de la servidumbre.

Michel Foucault

Parresía es un vocablo originado en la antigua Grecia, comúnmente utilizado por las escuelas cínica, epicúrea y estoica. En la tradición literaria es posible encontrarlo desde las tragedias de Eurípides (484-407 a.C.), recorriendo todo el periodo helenístico (siglos V-I a.C.) y continuando en el mundo romano, el cristiano y en la patrística. La parresía entendida como ética aparece durante la época helenística para referirse a diversas relaciones subjetivas e intersubjetivas del ser humano basadas en la amistad o en la enseñanza-aprendizaje, sin la necesidad de afrontar riesgos directos en relación con el régimen político o a las autoridades gubernamentales. Esta se diferencia de la parresía política, que se correspondía más con el ágora y el régimen monárquico, así como con el papel de los ciudadanos en la *polis* y frente a los poderes fácticos del régimen. Esto implicaba asumir riesgos, como aquellos en los cuales incurrió Sócrates, quien fue juzgado a manos de sus detractores Anito, Melito y Licón.

Para los estoicos la relación por excelencia era la del maestro-alumno, puesto que, ayudaba a combatir la vanidad y el autoengaño. En este sentido, la parresía exige valor y coraje para saber decir la verdad a sí mismo y a los otros. Para los epicúreos, si bien, esta relación era igual de importante por considerarse un arte alusivo al liderazgo y a la guía espiritual, la amistad era un pilar donde ser sincero y decir con verdad al otro eran actitudes determinantes. De esta manera, Epicuro le dice a Heródoto en una de sus cartas:

Comprender este proceso es importante porque siempre debemos esforzarnos por preservar nuestro estándar de juicio, y para ello debemos darnos cuenta de que nuestro juicio depende de una visión clara. Nunca debemos permitir que nuestra determinación de depender de la visión clara se vea socavada. Si siempre establecemos nuestros juicios sobre la visión clara, ningún error puede llegar a establecerse tan firmemente como la verdad, pero si seguimos opiniones que no se basan en una visión clara, todo será lanzado a la confusión (Epicuro, 2020, s.p.).

Lo anterior no es tan distinto de lo que el mismo autor le escribe a Meneceo:

Ni el joven dilate el filosofar, ni el viejo de filosofar se fastidie; pues a nadie es intempestivo ni por muy joven ni por muy anciano el solicitar la salud del ánimo. Y quien dice, o que no ha llegado el tiempo de filosofar o que ya se ha pasado, es semejante a quien dice que no ha llegado el tiempo de buscar la felicidad, o que ya se ha pasado. Así, que deben filosofar viejos y jóvenes: aquéllos para reflorescer en el bien a beneficio de los nacidos; éstos (*sic*) para ser juntamente jóvenes y ancianos, careciendo del miedo de las cosas futuras (Epicuro, 2020, s.p.).



Para Epicuro, ni la felicidad ni el decir verdadero se encuentran peleados con la edad, como tampoco la amistad y el amor entre los hablantes se encuentran a salvo de los riesgos que implica decir con verdad frente al régimen del poder y sus representantes. Para los cínicos como Diógenes, la parresía consistió en expresar la verdad a través del filtro de la crítica, exponer evidencias sobre el decir o comportar del otro. Específicamente, este último relacionaba la *anaideia* (ἀναιδεια), traducida como desvergüenza, con la parresía (παρρησία), libertad de palabra o franqueza, como se expone en el libro IV de *Vidas y sentencias de los filósofos más ilustres* (Diogenes, 2020: 94-11). De hecho, es común encontrar la afirmación de que la parresía filosófica nace con ellos. Diógenes vivía en un tonel, solía caminar en pleno día con un candil en la mano y yendo por al ágora diciendo: “busco un hombre”; “hay muchos”, le decían; “gente mucha, hombres, ninguno”, replicaba. Se masturbaba y comía en público, lo cual estaba en desacuerdo con las costumbres griegas de aquella época, pero cuando le increpaban por hacer esto, simplemente les contestaba: “aquí me vinieron las ganas”. Alejandro Magno, llegó a afirmar que, de no haber sido él mismo, le hubiera gustado ser Diógenes. Un día se dio a la tarea de buscarlo, al encontrarlo tomando el sol en la playa, le pidió que le demandase un favor, el que fuese, a lo cual Diógenes contestó: “que no me quites el sol”. Alejandro al haberse parado frente a este, con la sombra que despedía su propio cuerpo, le tapaba el sol. Aquí la reconstrucción de la escena, en la cual Foucault (2004) se refiere a Diógenes como parresiasta y su ‘método’ como ‘reducción cínico-ética’ en su “Conferencia del 21 de noviembre de 1983” contenida en el texto *Discurso y verdad. Conferencias sobre el coraje de decirlo todo*:

Diógenes aparece aquí como el maestro de la verdad y, desde ese punto de vista, Alejandro es inferior a él y sufre esta inferioridad. De todas maneras, pese a ese sufrimiento, acepta el juego, acepta el juego de la *parresía*. Alejandro tenía vicios, tenía defectos, desde luego tenía debilidades, pero no era un mal tirano, y en ese momento acepta jugar el juego parresiástico: “Alejandro avanzó hacia el filósofo que estaba sentado y lo saludó, y Diógenes le lanzó una mirada terrible, a la manera de los leones, y le pidió que se apartara un poco, ya que en aquel momento se encontraba calentándose al sol [una bonita pequeña anécdota; M. F.]. En fin, Alejandro quedó al instante complacido de ver la audacia y la serenidad de aquel hombre que no se había turbado delante de él. Efectivamente, en cierto modo resulta natural que los hombres valientes sientan amor por quienes tienen coraje [en efecto, ese coraje, que reside en la raíz de la *parresía*, es reconocido por el coraje militar de Alejandro, y por eso este acepta la *parresía*; M. F.], mientras que los cobardes desconfían de los valientes y los odian como a enemigos y, además, sienten amor por los villanos, a quienes dan acogida. Por eso, para los valientes, la verdad y la franqueza [encontramos aquí la palabra *parresía*, *aletheiakai parresia*; M.F.] son las más agradables de todas las virtudes [para las personas valerosas, aun si se trata de reyes, porque el coraje admira el coraje, la *parresía* es lo más agradable del mundo; M. F.], mientras que, para los cobardes, lo son el halago y la mentira; estos últimos no escuchan con placer más que a los que vienen a pedirles favores, mientras que, por el contrario, los primeros [quienes son valerosos; M. F.] no escuchan más que a los que miran de frente a la verdad (p. 164).



Ahora analizaremos con mayor detalle, ¿Qué es la parresía? ¿Con qué otros conceptos éticos y estéticos se relaciona? y ¿Cómo estos conciernen a la posibilidad de pensar en una antropología filosófica?

Parresía

La obra de Michel Foucault (2004) *El gobierno de sí y de los otros* incluye una clase del 23 de febrero de 1983 en la cual se ven involucrados Diógenes de Sinope y Platón:

Un día, Platón habría visto a Diógenes el Cínico lavando una lechuga. Al verlo, recuerda que Dionisio había recurrido a él, pero que Diógenes había rechazado ese llamado, y entonces le dice: si hubieras sido más cortés con Dionisio, no estarías obligado a lavarte la lechuga. A lo cual Diógenes replica: si tú te hubieses acostumbrado a lavarte tu lechuga, no habrías sido esclavo de Dionisio (p. 164).

Desde esta época tan temprana, como es el siglo IV a.C., según explica Foucault, las tensiones entre el decir verdadero filosófico (parresía filosófica) y la práctica política (parresía política) ocurrían tanto el alma del gobernante como en la plaza pública, extendiéndose hasta nuestros días en el pensamiento occidental. Resulta fundamental partir de considerar que para los griegos en la parresía hay correlación perfecta entre creencia y verdad, de acuerdo con el sentido no peyorativo que identifica Foucault (2004) de la siguiente manera:

La *parresía* es una forma de actividad verbal en la que el hablante tiene una relación específica con la verdad a través de la franqueza, una cierta relación con su propia vida a través del peligro, un cierto tipo de relación consigo mismo o con otros a través de la crítica (autocrítica o crítica a otras personas), y una relación específica con la ley moral a través de la libertad y el deber. Más concretamente la *parresía* es una actividad verbal en la que un hablante expresa su relación personal con la verdad, y arriesga su propia vida como un deber para mejorar o ayudar a otras personas (y también a sí mismo) (p. 164).

De hecho, para ellos resultaba suficiente poseer ciertas cualidades morales para la adquisición, puesta en práctica y divulgación de la verdad. Dice Foucault (2000):

La verdad griega se estremeció, antiguamente, ante esta sola afirmación: «miento». «Hablo» pone a prueba toda la ficción moderna. La configuración gramatical de la paradoja (sobre todo si está urdida en la simple forma de «miento») por más que trate de esquivar esta esencial dualidad, no puede suprimirla. Toda proposición debe ser de un «tipo» superior a la que le sirve de objeto. Que se produzca un efecto de recurrencia de la proposición-objeto a aquella que la designa en el momento en que habla, se vea comprometida por el contenido de su afirmación, que pueda estar mintiendo al hablar de la mentira –todo esto es menos un obstáculo lógico insuperable que la consecuencia de un hecho puro y simple: el sujeto hablante es el mismo que aquel del que se habla- (p. 7-8).

Foucault, estudiando la relación entre discurso, verdad y poder (política, retórica, lenguaje), se encontró con la necesidad de indagar en el estudio de las tradiciones platónico-socrática, estoica, cínica y epicúrea, entre otras. Así, reflexiona en



particular sobre el concepto de parresía y las acepciones de este que incidían en el sujeto y las relaciones consigo mismo, con los otros y con su mundo. De igual forma, las relaciones de competencia que esta tenía respecto de la retórica o la profecía, entre otras, como formas de ‘veridicción’, de allí la proximidad evidente entre parresía y ascesis. “La ascesis es menos una renuncia que un modo de lograr algo; la ascesis no resta, sino que enriquece, sirve como preparación para un futuro incierto, para poder resistir a lo que venga” (Foucault, 1994: 94), ya que no existe parresía alguna sin el otro. “El decir veraz en los procedimientos de gobierno, y la constitución de (un) individuo como sujeto para sí mismo y para los otros” (Foucault, 1994: 94). Lo anterior, sin que se pueda eximir de la discusión otros conceptos como la verdad, el decir, el riesgo, el deseo, la vida, la democracia, el autoconocimiento, el cuidado de sí, etcétera.

La filosofía, en tanto crítica, autocrítica y problematizadora, aunado a los riesgos que esto significa, es para Foucault una manera de practicar la parresía a manera de una ética de la verdad que se responsabiliza de los riesgos y las consecuencias de lo que uno dice. “La parresía, por tanto, está vinculada al valor frente al peligro: requiere el valor de decir la verdad a pesar de cierto peligro” (Foucault, 2008: 300). Cuando decimos que no es directamente política no estamos afirmando que se desentienda en lo absoluto de esta, sino que su función e intención no es directamente la de criticar o intervenir en el poder político. En su obra intitulada *Hermenéutica del sujeto* (1994), Foucault afirma que

La hermenéutica del sujeto se inscribe [...] en un marco de crítica de lo establecido -y por tanto de crítica del pensamiento establecido- que encuentra su razón de ser en un compromiso por la verdad y por la libertad ya que es en la violencia instituida en donde se fragua a la vez el sometimiento y el sufrimiento de muchos seres humanos (p. 12).

He allí el ejemplo de Sócrates, su parresía filosófica como ética y estética de la existencia que le llevó a incurrir en los riesgos que implicaba su decir con verdad, terminando por tomar la cicuta por contravenir no las leyes atenienses *per se*, sino los intereses políticos de las autoridades en cuestión.

Este autor aporta a nuestra discusión un concepto muy rico en significados y que atravesará todo nuestro trabajo, tal es de *épiméleia heautoû* (el cuidado de sí). Afirma Foucault (1994) que:

El concepto de *épiméleia/cura sui*, que significa el cuidado de uno mismo. Esta cuestión del sujeto, y del conocimiento del sujeto, ha sido planteada, hasta la actualidad, de otra forma, bajo la fórmula del Oráculo de Delfos: conócete a ti mismo. Pero, en realidad, esta fórmula de conócete a ti mismo va acompañada siempre, por otra parte, de otra exigencia: ocúpate de ti mismo (p. 12).

Este concepto no se trata solo de un ejercicio de introspección o que aluda completamente a la interioridad del ser humano. Por el contrario, vincula fecunda-



mente el ser y el decir con el hacer, de allí la implicación del *logos* atenta al cuidado de la manera en la cual, como sujetos sociales, conformamos nuestras vidas: cómo organizamos nuestro tiempo, espacio, cómo cuidamos de nuestro cuerpo, salud, intelecto y adquisición de cultura. Afirmo Foucault (1994):

Las tres grandes líneas de evolución del concepto de cuidado son las siguientes: la dietética (relación entre el cuidado y el régimen general de la existencia del cuerpo y del alma); la economía (relación entre el cuidado de uno mismo y la actividad social) y la erótica (relación entre el cuidado de uno mismo y la relación amorosa) (p. 49).

En este sentido, este autor considera que “la preocupación por uno mismo se sitúa entre el privilegio y la acción política; tal es el punto crucial en el que surge la propia categoría de *épiméleia*” (p. 42-43). Esto forma parte de una parresía filosófica con fuertes conexiones éticas, estéticas y políticas, pues está orientada a la acción y no solo al discernimiento y diálogo entre iguales. De esta manera, podríamos comprender a la parresía como una actitud que demanda sacrificio, riesgo, desprendimiento, represión del deseo, pero también coraje y decisión firme para atrevernos a ser lo que somos o podemos llegar a ser, es decir, ocuparse, cuidarse, ser verdadero y franco consigo mismo. La verdad que se dice en la parresía puede herir al otro, de allí que sea riesgosa, y que pueda poner en peligro la vida del que habla, por verdadero que sea. El pensador francés en su obra *Discurso y verdad. Conferencias sobre el coraje de decirlo todo* (1994) afirma, siguiendo a Séneca, lo siguiente:

El comienzo de *Sobre la tranquilidad del espíritu*, escrito por Séneca, se presenta como un pedido de “consulta moral”. Un joven amigo de Séneca, que forma parte de su familia y ha comenzado una carrera política durante el reinado de Nerón, le pide un consejo moral, filosófico. Es interesante señalar que, sin lugar a duda, para él, Sereno, el joven amigo de Séneca, y para este mismo, no hay una verdadera incompatibilidad entre una carrera política y una elección filosófica. La elección filosófica no es para ellos una alternativa a la vida política, debe acompañar esa vida política para dar a esta actividad pública lo que podríamos llamar su “armazón” moral, su marco moral, y para definir las relaciones entre el individuo y una actividad pública de esa índole (p. 184).

Este pedido de consulta moral se presenta como el encuentro no fortuito entre dos hombres que hablan con verdad, en el que a solicitud del joven amigo, Séneca, en su rol de *therapeuesthai*, cumple la función de parresista ofreciendo consejo filosófico (moral) a quien se dispone a iniciar su carrera política y debe cuidar de sí en pleno reinado neroniano. Afirmo Foucault (1994):

Los ‘terapeutas’ se sitúan en la intersección entre el cuidado del ser y el cuidado del alma. Se produce aquí una correlación cada vez más marcada entre filosofía y medicina, entre práctica del alma y práctica del cuerpo (Epicteto consideraba a su escuela filosófica como un hospital del alma) (p. 54-55).



Esta vinculación entre los conceptos anteriores es necesaria para Foucault cuando acudimos a la práctica de la parresía. Intenta mostrarnos o mostrarle a alguien con una condición de superioridad respecto de nosotros que, empleándola como crítica, no puede adolecer de verdad, pues decir con verdad es un deber y una libertad parresiática. De allí la desnudez estoica y arriesgada (parresiática) de los cínicos en el uso de la crítica, la cual implicaba en muchos casos poner en peligro la vida o, al menos, poner en riesgo el cuerpo, la salud, la abstención de los placeres, entre otras cosas.

La influencia del diálogo socrático en el juego parresiático es innegable. De esta manera, la conexión entre el modo de vida y el conocimiento de la verdad se tornaba radical, al intentar hacer verdad andante de la vida del sujeto que seguía esta filosofía. Las condiciones materiales y la marginación social en la que vivían cínicos como Diógenes contribuyeron de manera significativa a que adoptaran una posición social disidente y de franco desafío contracultural respecto a las convenciones legales y a las autoridades de la *polis*. En su rebeldía radicaba su libertad efectiva. Para Foucault (2008), “la *parresía* pone en juego la cuestión filosófica fundamental: el lazo que se establece entre la verdad y la libertad. Invierte el uso usual, y sugiere que a través del ejercicio de la verdad se da la libertad” (p. 83).

Diógenes, haciendo uso de su libertad, y mostrándose descortés con el tirano Dionisio, le demuestra a Platón que el hecho de que este haya discursado en los mejores términos y usos de la razón con el gobernante no impidieron que lo convirtiese en su esclavo. El cínico, con su hacer y su decir, con su presencia y su mostrarse, quiere cambiar la mentalidad y la existencia ético-estética de los otros, de modo que puedan llevar una vida más digna en un mundo mejor que aquel en el que hemos estado hasta ahora. Esto es, por un lado, un desasimilamiento de lo heredado, lo establecido como cultura e imaginario; pero también, que sirva como ética y estética de la existencia basada en la importancia del cuidado y conocimiento de sí como del otro. Es así como el cínico lleva su filosofía de vida hasta el extremo de la exigencia socrática de vivir apegados a la razón (*katalogon*), lo cual se traduce, como hemos insistido, en cambiar nuestra mentalidad, la forma en la cual vivimos y convivimos con los otros en el mundo, de manera que podamos llevarla de forma verdadera en lugar de la falsa que hemos llevado.

Parresía, isegoría y *politeia*

En el siglo IV a.C. el parresista tiene tanto el derecho como el deber de hablar. El hecho de que hable con verdad es lo que reviste y configura a la parresía, más si la audiencia ignora que quien le habla omite la verdad por accidente o conscientemente con intenciones de engañar, pensará que tiene frente a sí a un parresiasta en tanto no lo descubra. De esta forma:



La práctica de uno para consigo mismo: va desde la ignorancia (como marco de referencia) a la crítica (de uno mismo, de los otros, del mundo, etc.). La instrucción es la armadura del individuo frente a los acontecimientos. La práctica de uno mismo ya no se impone simplemente sobre un fondo de ignorancia (Alcíbiades), de ignorancia que se ignora a sí misma; la práctica de uno mismo se impone sobre un fondo de error, sobre un fondo de malos hábitos, sobre un fondo de deformaciones y de dependencias establecidas y solidificadas de las que es preciso desembarazarse (Foucault, 2008: 53-54).

En este sentido, y solo después de que el individuo y la comunidad hubiesen sido capaces de despejar la ignorancia del fondo de su existencia, los ciudadanos podrían constatar a la parresía como parte fundamental de la democracia (*demokratia*) y de la constitución (*politeia*) en Atenas, así como competencia de todo buen ciudadano de la *polis*, en virtud de la cual se goza del mismo derecho a hablar (*isegoría*) y participar para todos los ciudadanos en el ejercicio del poder (*isonomía*). En este punto, aquel que no estuviese comprometido con el deber parresiático del hablar verdadero sería catalogado de demagógico o cobarde. De esta forma, Foucault, en su estudio sobre la parresía en los griegos, necesitó de comenzar con el conocimiento de uno mismo si pretendía llegar a la catarsis (salvación de uno mismo), pasando antes por la política (salvación de los otros), dando como resultado una existencia ética y estético-política propia para vivir en democracia y acorde con la constitución.

Se pueden distinguir tres momentos en relación con el conocimiento de uno mismo: a) El conocimiento de uno mismo conduce a la filosofía (Alcíbiades). Es el privilegio del conocerte a ti mismo como fundamento mismo de la filosofía, como forma por excelencia del cuidado de uno mismo. b) El conocimiento de uno mismo conduce a la política (Gorgias). c) El conocimiento de uno mismo conduce a la catarsis (Fedon) (Foucault, 2008, s.p).

Es importante no perder de vista lo anterior porque, la democracia, como gobierno de los muchos, se dirige críticamente contra lo existente. Esto incluye una comunidad en la que coexisten los muchos, hechos para obedecer (*hoipolloi*) y los distinguidos que están hechos para mandar (*hoicharientes*). De este modo, la parresía se hace imposible al poner en entredicho el riesgo que implica hablar con franqueza de forma abierta y sin miedo, o peor aún, actuar tal cual lo que uno piensa, como lo hacía Diógenes frente a la autoridad política de Alejandro poniendo la vida en peligro. En un contexto como el aquí descrito, cuidar de sí (*épiméleia tou autou*), como una práctica del yo, tendría que sustentarse siempre sobre el autoexamen y el autoconocimiento, resultando así más significativo para un individuo o comunidad que hablar con total franqueza y apertura (parresía).¹

1 Para Foucault, el cuidado de uno mismo en el mundo grecorromano además de haber sido siempre objeto de reflexión moral era pensado prácticamente como sinónimo de ética. “El cuidado de uno mismo ha sido, en el mundo greco-romano, el modo mediante el cual la libertad individual -o la libertad cívica hasta un cierto punto ha sido pensada como ética. Si usted consulta toda una serie de textos que van desde los primeros diálogos platónicos hasta los grandes textos del estoicismo tardío (Epicteto, Marco Aurelio, etc.) podrá comprobar que este tema del cuidado



Aquí tienen ustedes la idea de *parresía* como una *parresía* de frente a frente, de cara a cara con Dios. En este estado primitivo de relación de la humanidad con Dios, los hombres tienen plena confianza, están en *parresía* con Dios: apertura del corazón, presencia inmediata, comunicación directa con Dios... El coraje de la verdad no puede tenerse sino en la medida en que se lo ancla, o se le enraíza en una relación de confianza con Dios que nos pone muy cerca de él, en un cara a cara que recuerda por lo menos hasta un cierto punto el cara a cara primero del hombre con su Creador (Foucault, 2009: 304).

En la obra trágica *Ión*, escrita por Eurípides en el año 419 a.C., observamos el momento en el que la llamada Paz de Nicias pone término a las Guerras del Peloponeso. En esta tragedia, Eurípides narra el destino de Ión, ancestro mítico de los jonios, que es presentado por el autor como un héroe y fundador de Atenas, cuyo padre es Apolo, el cual violó a Creúsa, su madre. La acción se desarrolla en Delfos frente al templo de Apolo, lugar en el que el movimiento panhelénico otorgaba su voto a favor de Esparta y no de Atenas, aunque Eurípides como autor da acento a la histórica relación entre Apolo y Atenas. Al dar a luz Creúsa a Ión, por temor a su familia lo abandona en una canasta al pie de la Acrópolis, donde había sido violada.

Por instrucciones de Apolo, Hermes, narrador de la historia, salva a Ión y lo entrega al oráculo de Delfos, donde crecerá como sirviente con Juto, quien se convertiría en su padre, desconociendo su origen, luego de que Creúsa se casara con Juto con quien no pudo tener descendencia. Apolo hace creer a Juto que Ión es su hijo propio, llevándolo a Atenas como heredero. Al tiempo, ya siendo Ión un joven, Creúsa se interesa por el pasado y presente de este en el templo. Ella le habla sobre una amiga que se vio forzada por un dios a abandonar a su hijo. Así, ambos se cuentan sus propias historias sin que ninguno de los dos conozca la realidad de lo sucedido ni puedan reconocerse como hijo y madre. Ocurrirá también un falso reconocimiento entre Ión y Juto. Eurípides resalta en esta tragedia la presencia del azar, presenta a dioses y hombres como personajes viscerales que no siempre saben cómo manejarse ni cómo actuar en determinadas situaciones, por lo que juega en el manejo y el modo en que estos actúan. Al final, debe aparecer Atenea para ayudar a Apolo en las circunstancias intrincadas que este mismo ha provocado. Dirá Foucault (2008): “[...] los dioses, que no siempre son justos, mienten y, por tanto, la verdad sólo (*sic*) puede ser tarea humana” (p. 84).

Ión sabe de los riesgos y peligros que corre al encontrarse excluido políticamente de la constitución democrática ateniense. Su origen como hijo bastardo (naturalizado y no de nacimiento) no le permite estar entre los ciudadanos seleccionados por el régimen, los de prestigio y notabilidad, o lo que es lo mismo, “aunque sea ciudadano de palabra tiene boca de esclavo y no tiene derecho a la

de uno mismo ha atravesado realmente toda la reflexión moral” (Foucault, 1994).



libertad de expresión” (Foucault, 2008: 94). Por esto sus derechos políticos se reducen al mínimo. Los naturalizados, como Ión y su padre, “[...] no pueden comprar armamento, una armadura para participar en la guerra y no son aquellos que introducen riquezas en la ciudad o que la vuelven próspera” (Foucault, 2008: 94). Una vez roto el vínculo entre parresía y política, de la forma en que lo hemos mencionado, se altera el espacio constitucional de la *polis*, en particular debido a que la primera establece la diferencia dando a su vez cuenta de la desigualdad en el espacio de la *isegoría*.

Ión no habla de diferencias de clase, podemos achacarlo a que la democracia las había ido aboliendo poco a poco y desde el año 507 a.C. jugaban un escaso papel en el acceso a los cargos –así todos abiertos al cuerpo político y elegidos por sorteo (Hansen, 1993: 69).

En el sorteo, como modo de elección típico de la democracia, se reservaban algunos cargos que requerían aptitudes y habilidades específicas o especiales. No obstante, en contadas excepciones, como estas, se basaba en la suposición de las comunes capacidades políticas de todos los ciudadanos de la *polis*. Foucault concluye con la oposición entre isegoría y *parresía*, ya que en una ciudad democrática el poder efectivo no es capaz de asegurarlo ni el rey si en dicha cultura y contexto el ciudadano en su cotidianeidad vive disminuido y sin pretensiones de comportarse o erigirse como tirano, con lo cual, aun lográndolo, contravendría la naturaleza de legitimidad que dicho régimen político democrático atiende exigía para hablar y competir por el reconocimiento público.

La *parresía* se acompañaba del riesgo de decir la verdad y exigir la igualdad constitucional a través de la franqueza. Creúsa tendría que haberse rebelado, hablado honestamente, sin miedo, actuando consistentemente de acuerdo con el decir verdadero que exige la *parresía* junto con el Coro que aparece en la obra, de frente al oráculo, el Dios, los poderosos de la ciudad, el silencio y la indiferencia de los ciudadanos que viven en zona de confort, el caos y la arbitrariedad, puesto que sus razones y demandas políticas de justicia son legítimas éticamente, aunque carezca de autoridad pública: “Hijo, intenté arrebatarte la vida porque estaba sometida con cadenas de miedo” (Ión, 1490-1500). En virtud de estos acontecimientos literarios, como reflejo de la realidad cotidiana en Atenas y sus alrededores, Aristóteles años más tarde, intentó eliminar el apellido paterno como referencia a la *polis* sustituyéndolo por el *demos* de pertenencia, con la finalidad de “[...] que los ciudadanos no siguieran identificándose según el nombre de sus padres y marginaran a los recién llegados” (Aristóteles, 2007, s.p.).

Parresía, isegoría y cuidado de sí (épiméleia heautoû)

En su concepción filosófica, la *parresía* es una suerte de ética-estética de la existencia, un educar el alma, arte de la vida (*techné tou bioû*), como la refería



Sócrates cuando convocaba a sus contemporáneos a ocuparse de la sabiduría, el autoconocimiento y el perfeccionamiento de sus almas, así como al cuidado de sí (*épiméleia heautoû*). Esto último, no obstante, no desplaza ni sustituye al autoconocimiento, pues el cuidado de uno mismo implica ocuparse su alma, entendida como alma-sujeto con cuerpo y lenguaje, mientras el autoconocimiento no solo no es posible sin estos, sino que se logra través de ellos principalmente. Cuando Foucault (1994) se decide a estudiar los “juegos de verdad” en la historia de la filosofía y el pensamiento occidental, pasando por Kant, Hegel y Nietzsche, encontramos muy acorde a nuestro ensayo lo siguiente:

Allí donde el alma pretende unificarse, allí donde el yo se inventa una identidad o una coherencia, el genealogista parte a la búsqueda del comienzo, comienzos innumerables que dejan esa duda de color, esa marca casi borrada que no podría engañar a un ojo que sea un poco histórico; el análisis de la proveniencia permite disociar el yo y hace pulular en los lugares y sitios de su síntesis vacía mil sucesos ahora perdidos [...] La genealogía no permite establecer una gran continuidad [hegeliana] más allá de la dispersión del olvido [...] Seguir el hilo complejo de la proveniencia es, por el contrario, mantener aquello que ha pasado, mantenerlo en la dispersión que le es propia [...] Las diferentes emergencias que se pueden encontrar no son las figuras sucesivas de una misma significación [es decir, no son la *Fenomenología del espíritu*]; son otros tantos efectos de sustitución, reemplazamiento y desplazamiento, de conquistas disfrazadas, de dar sistemáticamente la vuelta a las cosas. Si interpretar fuese poner lentamente a la luz un significado escondido en el origen, sólo la metafísica podría interpretar el devenir de la humanidad (p. 140).

Épiméleia significa, de acuerdo con Foucault, una actitud general de relacionarse consigo mismo, con los otros y con el mundo; de ver las cosas y de actuar transfigurándose mediante el conocimiento y algunas prácticas como la meditación, memorización del pasado, examen de conciencia, verificación de las representaciones, el retiro, el endurecimiento respecto al dolor, entre otras más en las que *parresía* y *épiméleia* se acompañan. Por lo que:

En la *parresía*, el hablante hace uso de su libertad y escoge la franqueza en lugar de la persuasión, la verdad en lugar de la falsedad y el silencio, el riesgo de muerte en lugar de la vida y la seguridad, la crítica en lugar de la adulación, y el deber moral en lugar del propio interés y la apatía moral (Foucault, 2004: 46).

En el diálogo de *Laques* (o *Sobre el valor*) de Platón, Lisímaco y Melesias, hacen uso de la *parresía* hablando francamente y mostrando, por un lado, su preocupación por la educación que han de recibir sus hijos; por otro lado, confiesan que han llevado vidas muy planas, pues no han hecho nada importante y mucho menos glorioso en ellas. “El parresíasta realiza la verdad en su vida misma. Sócrates, tal como aparece en el *Laques* de Platón, es el músico que hace vibrar una armonía ideal entre sus palabras y sus actos” (Foucault, 2009: 16). En dicho diálogo, Sócrates les recuerda que la educación es la que se ocupa, antes que cualquier otra cosa, del cuidado del alma. Constatamos que su papel (*básanos* o *piedra de toque*) en dicho diálogo es hacer que su interlocutor ofrezca un relato



de vida, con la finalidad de buscar la relación entre lo que se dice y cómo se vive. Por ello, este diálogo parresíatico implica no sólo hablar con franqueza, sin miedo, sin guardarse nada, sino en un contexto en el que pueden darse la confianza y la apertura. En Sócrates, dicha relación ocurre con parsimonia, es decir, parresíaticamente. De hecho, en su papel *basánico* va determinando la verdadera la naturaleza entre *logos* y *bíos* de aquellos con quienes entra en contacto, pues es el *bíos* el núcleo de la *parresía* socrática, ya que a través del ejercicio parresístico va guiando a su interlocutor a través del tipo de vida (*bíos*) que le permitirá estar en armonía con el *logos*, la virtud, el valor y la verdad.

Cuando hablamos de parresía filosófica, esta supone tres tipos de actividad parresíatica complementarias entre sí: la primera, de corte epistémico, busca descubrir y enseñar ciertas verdades sobre el mundo y la naturaleza; una segunda, de corte político, intenta adoptar una actitud hacia la ciudad, las leyes, las instituciones políticas, etc.; por último, una de corte ético, más que un concepto busca convertirse en una práctica que envista, de ciertas formas específicas, las relaciones que los individuos establecen consigo mismos, siendo clave la relación entre *logos* y *bíos*. En virtud de estos tres puntos, la *parresía* y el parresíastés, tendrán como principal objetivo convencer a los otros de la conveniencia de cuidar de sí mismo y de los otros, basando esta convicción en la necesidad de llevar una vida equilibrada que se manifieste en la adopción de ciertos cambios en la vida propia, el estilo de vida y la relación con los otros. Es importante tener en cuenta que estos personajes del diálogo son contemporáneos de los sofistas, los cuales se jactaban de poder dar la mejor educación posible a los jóvenes, mayormente basados en la persuasión, la manipulación y la adulación. En este contexto, la pregunta clave era: ¿Cómo reconocer al parresíastés más adecuado para educar? Para Foucault (1994), la pedagogía no resulta suficiente si el sujeto no se ocupa de sí mismo para perfeccionar el gobierno de sí. Afirmar que:

La psicagogía greco-romana estaba muy próxima a la pedagogía, obedecía a esa misma estructura general en virtud de la cual es el maestro quien detenta la verdad. Pero el cristianismo va a desvincular psicagogía y pedagogía al exigir al alma pedagogizada, es decir, al alma que es conducida, que diga una verdad que únicamente ella puede decir y que únicamente ella puede detentar, una verdad que constituye uno de los elementos fundamentales -aunque no sea el único- de esa operación a través de la cual va a ser transformado su modo de ser (p. 102-103).

Y así, se torna evidente la necesidad de un marco constitucional o de derecho que dote de posibilidad de veracidad a la *parresía*, es decir, de una *politeia*. El mismo Platón reconoce que, para lograr un gobierno que sea justo, primero se tendrá que poner en práctica un control sobre sí mismo, posibilitándole ocuparse de él:

En primer lugar, la *parresía* aparece como actividad en el marco de pequeños grupos de gente, o en el contexto de la vida en comunidad. En segundo lugar, la *parresía* puede verse en las relaciones humanas que se desarrollan en el marco



de la vida pública. Y, finalmente, la *parresía* aparece en el contexto de relaciones personales individuales. Más concretamente, podemos decir que la *parresía* como característica de la vida en comunidad era altamente valorada por los epicúreos; la *parresía* como actividad pública o demostración pública era un aspecto muy significativo del cinismo así como de ese tipo de filosofía que era una mezcla de cinismo así como de ese tipo de filosofía que era una mezcla de cinismo y estoicismo; y la *parresía* como aspecto de las relaciones personales se encuentra más frecuentemente en el estoicismo o en un estoicismo generalizado o común, característico de escritores como Plutarco (Foucault, 2004: 144-145).

La *parresía*, como vida en comunidad, funciona a modo de guía y *techné*, una práctica filosófica que los epicúreos manejaron en forma de entrevistas. En estas el maestro se dirigía a los individuos de una comunidad dando consejos y transmitiendo preceptos a través de la instrucción, a veces grupal otras individual. Allí el testimonio o la confesión colectiva contribuía a que afloraran, unas veces más libremente que otras, los pensamientos, sentimientos, errores, paradojas, etcétera. Los cínicos consideraban que sus enseñanzas tenían que traducirse y manifestarse en la vida pública, resultaba importante que lo aprendido se hiciera visible a través del comportamiento y forma de conducirse, borrando o transparentando toda posible obstrucción generada por el pudor o la vergüenza a través de sus prácticas *parresiáticas*: prédica crítica, conducta escandalosa y diálogo provocativo. El decir veraz de la *parresía* operaba en la transformación del *ethos* del oyente, asumiendo y compartiendo el riesgo del enunciador y maestro *parresiástico*. Diógenes, Séneca y Antístenes son ejemplos de esta concepción *parresiática* en la vida pública. De algún modo, transmitían la verdad con hechos y actitudes en las que su propio modo de vida era la enseñanza o el saber puesto en práctica, con el objetivo de que otros siguieran su ejemplo a través de la reflexión, la crítica, la autocrítica y el autoexamen.

La verdad cínica se juega en el espacio público, es decir, en el ámbito político por excelencia. Se muestra más que discursarse en el entorno privado o semiprivado, se resiste más que convenir, argumenta críticamente más que tratar de persuadir mediante el diálogo, por ello no teme a la no sistematización ni a que su verdad pueda ser disputada.

El método cínico fue elaborado para el hombre urgido que desea alcanzar la felicidad velozmente. Los caminos largos atribuyen demasiada importancia a los medios, hasta el punto de hacer casi desaparecer los fines. Se olvida el fin para concentrarse en las maneras de llegar a él. Mientras tanto, el período preparatorio es demasiado absorbente. Por una suerte de irónica compensación, hay que pagar con dificultades el tiempo ganado: se avanza más rápido, pero el camino es más arduo. Lo que se gana se pierde en comodidad. Para el asceta cínico la acción es el entrenamiento privilegiado. La anécdota cínica da testimonios en este sentido: el filósofo es un practicante, su método es el gesto, las huellas que deja se concentran en historias –que constituyen el corpus cínico– y en su originalidad (Onfray, 2002: 73).



En cuanto a la conexión entre las relaciones personales y la *parresía*, Foucault nos expone la preocupación de Plutarco intentando responder a las siguientes preguntas: ¿Cómo es posible reconocer a un verdadero *parresíastés*, a alguien que dice la verdad? ¿Cómo se puede diferenciar a un *parresíastés* de un adulator? Plutarco encuentra que el principal problema radica entre la relación que guardamos con esa ilusión confortable que solemos tener de nosotros mismos nosotros mismos, en particular con el amor propio (*philautía*), es decir, la adulación. Dice Plutarco:

[...] Siendo cada uno mismo el principal y más grande adulator de sí mismo, admite sin dificultad al de afuera como testigo, juntamente con él, y como autoridad aliada garante de las cosas que piensa y desea. Pues el que es censurado como amante de aduladores es muy amante de sí mismo, ya que, a causa de su benevolencia, desea y cree tener él todas las cualidades, deseo éste que, en cierto modo, no es absurdo, pero cuya creencia es peligrosa y necesita mucha preocupación. Pero si, en realidad, la verdad es algo divino y principio, según Platón, “de todos los bienes para los dioses y de todos los bienes para los hombres” (Platón, 1981-1999, 730c.), el adulator corre el peligro de ser un enemigo para los dioses y, particularmente, del dios Pítio, por cuanto siempre contradice la máxima ‘conócete a ti mismo’, creando en cada uno el engaño hacia sí mismo y la propia ignorancia y la de todos los bienes y males que le atañen en relación a sí mismo, al hacer a los unos incompletos e imperfectos y a los otros imposibles de corregir (Plutarco, 1985-2003, 49a.).

Para este autor, es posible reconocer a un verdadero *parresíastés* poniendo atención en la concordancia entre su decir y el modo de comportarse, así como en la estabilidad y la firmeza del verdadero, con relación a sus pensamientos, sus elecciones y sus decisiones. Esto no puede ser realizado por el adulator, pues no ha sido este quien ha elegido el modo en que vive, dejando que sean los otros quienes indirectamente den forma, dependiendo siempre de la exterioridad que le condiciona y le impide ser él mismo, conocerse y cuidar de sí. Sobre la manera en la cual la *parresía* se opone a la adulación, Foucault (2009) afirma lo siguiente:

La parresía se opone a la adulación, la limita, la contrarresta, así como la clemencia limita, contrarresta la ira. La ira es un comportamiento que atrae la adulación y la clemencia por parte de quien ejerce el poder es un comportamiento razonable que deja abierto el espacio de la parresía. Creo que debemos retener esta figura de cuatro términos: ira, clemencia, adulación, parresía (p. 32).

Necesitamos que el *parresíastés* sea capaz de decirnos la verdad de nosotros mismos, por ello es deseable que no sea un amigo de nosotros o alguien a quien conozcamos bien previamente. La distancia que otorga el desconocimiento, al momento de entrar en relación, puede contribuir de mejor manera al desarrollo de la relación *parresíatica*. Aunque la tradición socrático-platónica, y la de Plutarco y Séneca, confluirán en la necesidad de que el *parresíastés* sea un amigo, de modo que sea factible establecer una relación de convivencia estable y durable. La práctica de la *parresía* involucraba ciertas técnicas que incidían directamente en el juego de la verdad, por ejemplo, en el decir verdadero sobre sí mismo, esto



es, de una *askesis* (*mathêsis* y *meletê*), entrenamientos o ejercicios prácticos de autogobierno para afrontar ética y racionalmente el mundo, tendientes a impactar el comportamiento y la conciencia de los individuos. Por ejemplo, la técnica del “examen vespertino” (derivación de *meletê*), a la que podemos ubicar en el pitagorismo y mejor aún en la obra de Séneca *Sobre la ira*, que consiste en reflexionar sobre los errores cometidos a lo largo de la jornada. Otra técnica sería la del “examen general”, que podemos encontrar en la obra del mismo Séneca *De tranquillitate animi*, orientada a la exploración de nuestra vida tanto pública como privada (doméstica): ideas o preocupaciones sobre la muerte, la estabilidad del ánimo, entre otras. Una tercera técnica se refiere al control de las representaciones, extraída de la obra de Epícteto *Disertaciones*, la cual consiste en indagar sobre la capacidad de control emocional respecto de ciertas representaciones, como la muerte, por ejemplo.

Conclusiones

A partir de las reflexiones que Michel Foucault realiza principalmente en sus obras *La hermenéutica del sujeto*; *Discurso y verdad en la antigua Grecia*; *Estética, ética y hermenéutica*; *El gobierno de sí y de los otros*; y *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres*, aludiendo tragedias como la de *Ión* de Eurípides, los diálogos platónicos de las *Leyes* y el *Laques*, o la lectura de Plutarco y de los cínicos como Diógenes, entre otros documentos antiguos de gran valor, en donde nos expone conceptos como los de *parresía*, el cuidado de sí y la *isegoría*, nos invita a reflexionar críticamente sobre la conformación y el funcionamiento institucional, político y social que han dado lugar a la historia de Occidente. Vimos que la *parresía* no se queda solo en la meditación filosófica ni sólo en la praxis política, sino que se vincula con el *ethos*, la estética de la existencia, la praxis ética y política y problemas filosófico-antropológicos intersubjetivos, como el autoconocimiento, el autodomínio, el autoexamen, sin los cuales el cuidado de sí se antoja complicado, sino imposible. A través de las relaciones entre la *parresía* y la *isegoría* y la diferentes formas en que se han entendido estos conceptos, en particular la primera (que tiene diversas connotaciones), podemos visualizar una serie de semejanzas y diferencias éticas, estéticas, políticas, pedagógicas y lingüísticas que nos hablan de la gran complejidad que implica la participación política ciudadana, el mantenimiento del orden y la legalidad de parte del estado y el gobierno a través de las instituciones afines en un contexto global liderado por los intereses económicos transnacionales capitalistas, llegando a imposibilitar la disidencia, el desacuerdo, la libre expresión, el cuidado y el conocimiento de sí mismo y del otro, y así en general, de la democracia, la igualdad, la justicia social y la posibilidad de llevar como Diógenes quería, una vida buena, digna y verdadera donde nos pudiésemos decir con verdad los unos a los otros. ☸



Referencias

- ARISTÓTELES (2007). “Constitución de Atenas, 21, 4”. En: *Constituciones políticas griegas*. Madrid: Alianza
- DIÓGENES LAERCIO (s.f.). “Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más silustres”. En: *Biblioteca Virtual Universal* Recuperado de: <https://www.biblioteca.org.ar/libros/156933.pdf>
- EPICURO (s.f.). *Carta de Epicuro a Heródoto*. Recuperado de: <https://socieda-depicuro.wordpress.com/2015/08/28/epistola-de-epicuro-a-Heródoto/>
- EPICURO (s.f.). *Carta de Epicuro a Meneceo*. Recuperado de <https://elblog-dewim.files.wordpress.com/2014/04/cartas-de-epicuro.pdf>
- FOUCAULT, M. (2004). *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Barcelona: Paidós
- FOUCAULT, M. (2008). *El gobierno de sí y de los otros*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- FOUCAULT, M. (2000). *El pensamiento del afuera*. Valencia: Pre-textos.
- FOUCAULT, M. (1999). *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Paidós.
- FOUCAULT, M. (1994). *Hermenéutica del sujeto*. Madrid: Ediciones La Piqueta.
- FOUCAULT, M. (2009). *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France*. París: Gallimard.
- FOUCAULT, M. (1994). “Nietzsche, la généalogie, l’histoire”. *Dits et écrits*. Tomo 2. París: Gallimard.
- HANSEN, M. (1993). *La Démocratie athénienne à la époque de Démosthène*. París: Les Belles Lettres.
- ONFRAY, M. (2002). *Cinismos. Retrato de los filósofos llamados perros*. Buenos Aires: Paidós
- PLATÓN. (1981-1999). *Leyes*. Madrid: Gredos
- PLATÓN. (1490-1500). *Íón*. Madrid: Gredos
- PLUTARCO. (1985-2003). “Cómo distinguir a un adulator de un amigo”. En: *Obras morales y de costumbres (Moralia)*. (10 vols.). Madrid: Gredos





Procesos y escalas: Propuestas por una nueva mereología

Processes and scales: Proposals for a new mereology

Juan Camilo Perdomo Marín

Universidad de Caldas (Colombia)

<https://orcid.org/0000-0003-2714-455X>

juancaperdo@hotmail.com

Recibido: 30 de octubre de 2019
Aprobado: 25 de noviembre de 2020

Resumen

El objetivo de este escrito es caracterizar los aportes de una nueva vertiente del pensamiento antropológico denominada relacionismo, que invita a abandonar lo que se considera como el todo y las partes. Para esta tarea se realizó una revisión teórica de los debates contemporáneos de esta disciplina para sistematizar sus principales postulados. Como resultado, se observa que, desde esta perspectiva analítica, el objeto de estudio es considerado como emergente; segundo, los modelos causales son redefinidos a partir de la lógica de los procesos; por último, la noción de contexto es reconfigurada a través del mapeo de escalas. Este escrito permite concluir que el abandono de la oposición cultura/naturaleza por medio de los aportes del relacionismo conduce a la transformación de las premisas y las estrategias que guían la investigación antropológica.

Palabras clave: mereología, procesos, escalas, antropología, relacionismo.

Abstract

The objective of this paper is to characterize the contributions of a new aspect of anthropological thought called Relationism, which invites us to abandon what is considered as the whole and the parts. For this task, a theoretical revision of the contemporary debates of this discipline was carried out in order to systematize its main postulates. As a result, it is observed that, from this analytical perspective, the object of study is considered as emergent; secondly, the causal models are redefined from the logic of the processes; finally, the notion of context is reconfigured through the mapping of scales. This paper allows us to conclude that the abandonment of the culture/nature opposition by means of the contributions of Relationalism leads to the transformation of the premises and strategies that guide anthropological research.

Keywords: mereology, processes, scales, anthropology, relationism.

*Vi que no hay Naturaleza.
Que la Naturaleza no existe.
Que hay montes, valles, planicies,
Que hay árboles, flores, hierbas,
Que hay ríos y piedras,
Pero que no hay un todo al que todo eso pertenezca,
Que un conjunto real y verdadero de las cosas
Es una dolencia de nuestras ideas.*

La Naturaleza es partes sin un todo.

Fernando Pessoa

Introducción

Los debates contemporáneos de la antropología ofrecen amplios aportes a la metodología de la investigación social que requieren ser sistematizados y visibilizados. Esta es una tarea necesaria, puesto que los textos de metodología centrados en elaborar procedimientos detallados para acceder, ordenar y teorizar datos pueden terminar descuidando el estudio de los principios lógicos que subyacen a los diseños investigativos. Dicha falencia, como se sustentará a lo largo de este escrito, es compensada si se agrupan y evalúan las nuevas herramientas analíticas que propone la antropología.

Las ciencias sociales han advertido que quien investiga no es ajeno al mundo estudiado, sino que se encuentra inmerso en este. Por ello, su descripción posee una carga interpretativa, es decir, lo que puede contar o no como objeto, dato, contexto, relación y causa, no se identifica de forma neutra a través de la experiencia empírica, su identidad se concibe, estabiliza y resalta por medio de las premisas lógicas que posee el investigador. Esto no implica que la subjetividad contamine irremediablemente todo estudio imposibilitando su objetividad, sino, por el contrario, la objetividad pasa necesariamente por vigilar las limitaciones y las potencialidades inherentes a la subjetividad.

Extrapolando las ideas anteriores a la historia de las ciencias sociales, especialmente al caso de la antropología, es posible sostener que sus investigaciones han edificado sus teorías y herramientas investigativas con base en diferentes *mereologías*, es decir, *concepciones sobre lo que cuenta como el todo y las partes*, las cuales operan como esqueletos lógicos permitiendo formular, representar y acceder a los objetos de estudio. En esta medida, cada esqueleto ordena los umbrales de percepción y conceptualización en los estudios científicos, puesto que: “nuestra relación con el objeto ya está instalada como parte del objeto cuando comenzamos a entenderlo, la “evidencia” no se puede desvincular del objetivo de la investigación” (Hastrup, 2004: 468).



Inicialmente las ciencias sociales postularon como marco **lógico** de sus categorías e instrumentos la existencia de un *todo*, como cultura, sociedad o naturaleza, ordenandolas partes que lo integraban (holismo: funcionalismo, estructural-funcionalismo, estructuralismo). Luego, *partes* autónomas que imposibilitaban la existencia de un todo, en este caso, sujetos que no estaban enteramente pre condicionados por estructuras sociales (individualismo: interaccionismo simbólico, etnometodología, interpretativismo, deconstrucción). Después, una retroalimentación **entre el todo** y las partes, de allí las diversas teorizaciones del debate estructura/agencia (integracionismo: estructural-constructivismo, postcolonialismo, posfeminismo, posestructuralismo). Y, contemporáneamente, que no existe ni un todo ni las partes como entidades discretas, ya que cada entidad es producto de una condensación parcial y contingente de relaciones, lo cual demanda el abandono de las oposiciones entre cultura/naturaleza, individuo/sociedad y local/global (relacionismo: Hastrup, 2013; Ingold, 2011; Latour, 2008; Strathern, 2004; Tsing, 2015; entre otros) (Perdomo, 2019b).

El relacionismo es un heredero crítico del constructivismo que comienza a ampliar su presencia en los debates contemporáneos de la teoría social. Por un lado, retoma la lógica constructivista al plantear que la interacción es el eje de la identidad, es decir, las cosas no tienen enteramente una existencia en sí misma, por el contrario, su forma, valor, persistencia e interpretación depende de los vínculos entretejidos con otros agentes. Pero esta concepción no reduce el mundo social al ser humano, como lo hace el constructivismo. El relacionismo explícitamente critica al antropocentrismo de las ciencias sociales, que impide evaluar la influencia activa de la realidad extra-discursiva en la constitución del mundo social. Para ello, como énfasis teórico y político abandona la oposición entre naturaleza y cultura para estudiar la interrelación de cuerpos-paisajes-y-artefactos.

En los siguientes apartados se caracterizarán de forma panorámica los principales aportes del relacionismo a la metodología de la investigación social. Para ello se colocarán en diálogos teóricos contemporáneos que, aunque no puedan unificarse en un sistema teórico, dadas sus propuestas disímiles y críticas mutuas (Perdomo, 2019b, 2020), a su vez resuenan en torno a tres operaciones centrales. Desde esta perspectiva analítica, primero, el objeto de estudio es considerado como emergente; segundo, los modelos causales son redefinidos a partir de la lógica de los procesos; por último, la noción de contexto es reconfigurada a través del mapeo de escalas.

Propiedades emergentes del objeto de estudio

En este apartado se argumentará el estatus ontológico del objeto de estudio, el cual no se encuentra prestablecido, o sea, su identidad no se puede circunscribir de antemano, sino que es emergente, las relaciones que lo constituyen lo reconfi-



guran permanentemente. Mediante diversos casos se señalará que para el relacionismo las relaciones de igualdad y diferencia a partir de las cuales se comparan y agrupan las características de los objetos de estudio no son estables, puesto que se prestan para múltiples articulaciones.

Unidad de lo múltiple

Strathern (1988, 2004) señala que para las comunidades indígenas de Melanesia las cualidades diferenciadoras de los hombres y las mujeres no se encuentran preestablecidas, sino que surgen en medio de la ritualidad, por lo cual dichas características son dinámicas y deben ser renovadas a través de la interacción social. La masculinidad, en consecuencia, no es un rasgo a priori, por el contrario, esta depende de las acciones contextuales que la delimitan. En esta medida, la homogeneidad y la diferencialidad son cualidades fluctuantes, por lo que “cada uno puede actuar del mismo-sexo o de manera cruzada, en contextos que siempre son conceptualmente transitorios” (1988: 326).

Esta inestabilidad también se encuentra en la división sujeto/objeto. Por ejemplo, según Strathern (2004), las canoas en Melanesia son asociadas con un contenedor de una colectividad de personas (carga en su interior humanos como un feto en el útero de la madre) y, por el otro, son consideradas como una sola persona cuando está llena (como fluidos internos del cuerpo). Esta imagen doble se debe a que una persona: “comprende una pluralidad de personas, y la diversidad interna del grupo descendiente se puede percibir como una unidad desde la perspectiva externa de otros parientes. La forma (canoa, madre) contiene muchas formas de sí misma en su interior” (p. 67).

Esta misma percepción de unicidad se logra, por ejemplo, al omitir la diferencia entre los hombres cuando entran en las ceremonias, ya que estos son temporalmente uno con los espíritus. En esta lógica, ni las cosas ni las personas poseen una identidad fija, sino que se configuran a partir del punto de vista de las relaciones que las componen. En esta medida, las cualidades que identifican las cosas no son preexistentes, sino contextuales (Strathern, 1988, 2004). Otro ejemplo de cómo la igualdad y la diferencia no son características dadas en una entidad, sino que se encuentran en negociación, lo proporciona el estudio de Taussig (1993) sobre la historia de origen de los Cuna en Panamá. En este mito el cuerpo de la mujer primordial es el marco general a partir del cual surge la realidad. La vagina es la fuente de nacimiento de la gente y a su vez:

[...] sirve como el túnel dorado para que el viento acelere hacia ellos en su camino para ayudar a los hombres medicina Cuna [...] a hacer su trabajo, su clítoris se convierte en un avivador de fuego, su largo intestino, su casa dorada, y así, todo en un proceso masivo de “parto” de las partes del cuerpo en algo similar, aunque diferente, formadas y aun así transformadas (p. 116).



El elemento central a resaltar es que los cambios descritos en la mujer primordial no la hacen diferente, sino que en medio de las transformaciones se mantiene como el mismo ser. En esta medida, múltiples capas de realidad coexisten en una misma entidad, por ello el mito opera como una secuencia: “de transformaciones mágicas de una cosa en otra mientras que, a través del mismo acto de transformación, conserva la noción de una igualdad subyacente mantenida unida como tantas analogías de las partes fragmentadas del cuerpo de la mujer” (p. 116). Esta multiplicidad, según Taussig (1993), se debe a que: “toda la formación de identidad está comprometida en esta actividad habitualmente vigorizante en la que la cuestión no es tanto quedarse igual, sino mantener la igualdad a través de la alteridad” (p. 129).

De forma similar a los casos anteriores, Hugh-Jones (2018) expone que, para los pueblos amazónicos del Alto Río Negro: “los productos de los blancos y los ornamentos sagrados de los indígenas, son a la vez iguales y diferentes” (p. 219). Por un lado, cada objeto produce un tipo específico de sujeto, de allí que piensen el mundo desde una “taxonomía totémica”. Pero, por el otro, todos los objetos: “son cosas que pertenecen al mundo de los espíritus, a los antepasados y a los Otros (*sic*) extranjeros peligrosos” (p. 219), puesto que, son manifestaciones míticas femeninas poseedoras de poderes generativos peligrosos, de allí que sientan atracción hacia estos.

Ante los ejemplos anteriores, en los cuales una entidad es múltiple, se podría creer que en las sociedades “no modernas” opera algún tipo de error lógico que viola la ley de la no-contradicción. Pero, en vez de apresurarnos con dicha apreciación, vale la pena considerar primero que, en vez de juzgar el punto de vista del otro, es necesario identificar las amplias limitaciones comprensivas de nuestros propios marcos lógicos, ya que, como señala críticamente Wagner (1981): “la antropología es teorizada y enseñada como un esfuerzo para racionalizar la contradicción, la paradoja y la dialéctica, en lugar de rastrear y darse cuenta de sus implicaciones” (p. 5).

Identidades en negociación

Tsing (2005) expone que la articulación política del movimiento medioambientalista en Indonesia no se basa en la homogeneidad y el consenso. Por el contrario, esta depende de la creación de lenguajes comunes permitiendo congregarse reivindicaciones, historias, conocimientos e intereses de actores heterogéneos. En consecuencia, las particularidades de sus integrantes antes de ser un impedimento organizativo son el medio a partir del cual las demandas generales se traducen a las especificidades locales, por ello:



Es imposible participar en un movimiento sin representar las demandas de uno a través de sus discursos dominantes; nadie que no esté familiarizado con el concepto de libertad, por ejemplo, puede hacer reclamos a través de él [...] La diferencia es por lo tanto al mismo tiempo un marco preestablecido para la conexión y un medio inesperado en el que la conexión debe encontrar un agarre local (p. 245).

De forma afín, para Ingold (2018) en la educación, las experiencias compartidas entre los alumnos no surgen por su similitud, sino debido al aporte de cada participante desde su particularidad. La diferencia es la base de la comunidad educativa en la medida en que: “‘Tener en común’ -como la humanidad misma- no es una línea de base sino una aspiración; no se da desde el principio, sino que es una tarea que exige un esfuerzo comunitario” (p. 6). Por medio de la sensibilidad ante los demás, a través de la atención y la acción, se construye esa posibilidad del nosotros, de allí que:

[...] implica un tramo atento en el que cada participante proyecta su experiencia hacia adelante de manera que pueda responder a la experiencia de los demás, y de la misma manera, para lograr una correspondencia que vaya más allá de lo que cualquiera de ellos pudo haber imaginado desde el principio, y lo que a su vez les permite llevar sus vidas juntos (p. 38).

En suma, las voluntades, las emociones y los conocimientos de los estudiantes y los docentes no preexisten enteramente a la clase, surgen y se potencian por la experiencia compartida en el aula. Las ideas de Ingold se sustentan en la premisa de que el mundo se encuentra edificado en la riqueza de su heterogeneidad, por esta razón, la universalidad y la diferenciación no son opuestas porque cada una depende de la otra. En otras palabras, los límites del nosotros no son dados, sino que son logros alcanzados y alimentados por las particularidades de las personas. Lo común surge de lo diferente.

Fronteras porosas

Callon (1986) en su estudio sobre el cultivo de vieiras en Francia plantea que las fronteras y las identidades entre humanos y no-humanos no preexisten a su interacción, sino que son producto de las alianzas y los desencuentros entre diversos actores; en este caso, vieiras, investigadores, científicos y las comunidades pesqueras. Las concepciones sobre cada entidad surgen por medio de los vínculos establecidos entre los actores, por ello este es un proceso de negociación que los acalla, los focaliza y los moldea, es decir, estabiliza un tipo de identidad. Dicha interacción puede comprenderse como “una traducción que produce a todos los actores involucrados como un resultado de diversas metamorfosis y transformaciones” (p. 214). Por este motivo la identidad de las cosas no es una característica a priori, sino una cualidad dinámica formada a partir de la influencia recíproca entre actores no solo humanos.



Por su parte Mol (2002) argumenta que la arterioesclerosis no es simplemente una enfermedad inmanente, es decir, posee una existencia en sí misma, sino que se pone en acto debido a las prácticas materiales, las cuales configuran su identidad. Para desarrollar estas ideas Mol analiza cómo en las clínicas y en los departamentos de patología (junto con otros espacios clínicos) se verifican diferentes arteriosclerosis. A partir de múltiples procedimientos, como la medición del cuerpo vivo con relación al testimonio de dolor del paciente, o el examen *post mortem* de las extremidades bajo el microscopio, cada práctica no estudia desde diferentes puntos de vista un mismo fenómeno, pero se pone en acto diferentes fenómenos. Por ello: “La “enfermedad” de la que hablan los etnógrafos nunca está (*sic*) sola. No se apoya por sí misma. Esta depende de todo y de todos los que estén activos mientras se está practicando. Esta enfermedad *está siendo hecha*” (pp. 31-32).

Pero las diferentes formas en las que se enactúa la enfermedad no siempre puede alinearse, puesto que múltiples espacios y exámenes ofrecen resultados contradictorios (pacientes sanos y sin síntomas que se les detecta en el examen *post mortem* una alta calcificación de las venas, por lo cual solo el departamento de patología enactúa dicha enfermedad, etcétera). La idea central de Mol (2012) es que coexiste una multiplicidad de enfermedades que se verifican en medio de la interrelación entre los discursos de los pacientes, sus cuerpos, sus prácticas cotidianas, las instituciones médicas y los dispositivos de medición. Debido a lo anterior, para Mol & Law: “El cuerpo que mide activamente emerge con estas máquinas de medida” (2012: 165).

Síntesis

Si bien los estudios contemporáneos previamente abordados apuntan a enfoques claramente diferentes, todos elaboran un esqueleto lógico parcialmente afín. Dichas investigaciones conceptualizan el mundo bajo la premisa de que la identidad de las cosas no es estable. El género, los seres míticos, los artefactos, los integrantes de los movimientos ambientales, los estudiantes y los profesores, las fronteras entre los humanos y no-humanos y las enfermedades, no poseen una identidad fija, sino una inestable porque esta se encuentra en permanente elaboración.

Tras los casos abordados anteriormente se encuentra un complejo desafío metodológico, si una cosa es múltiple porque simultáneamente puede ser igual y diferente a las demás ¿Cómo delimitar su identidad?, ¿qué relaciones, entidades y contextos tomar en cuenta?, ¿desde qué perspectivas analíticas debe posicionarse el investigador? El relacionismo responde precisamente a estos desafíos planteando que el objeto de estudio no debe ser el punto de partida del análisis, sino de llegada ya que este no tiene un estatus ontológico dado, más bien es emergente (Hastrup, 2005; Helmreich, 2009; Ingold, 2015b; Latour, 2008; Tsing, 2015). Por lo cual, a causa de su dinamismo y de sus relaciones en tensión y negociación, el objeto debe ser redefinido constantemente.



La emergencia del objeto posee claramente una implicación metodológica resaltada por Hastrup (2005): “En lugar de la generalización “horizontal” sobre la cultura o la sociedad (de pared a pared, por así decirlo) propuesta por los modernistas, los antropólogos se han movido hacia generalizaciones “verticales” sobre los procesos -y escalas variables-” (p. 143). Es necesario estudiar desde la *multicausalidad* las amplias relaciones que influyen y componen el objeto de estudio y, a su vez, desde la *multidimensionalidad*, los diversos contextos que lo atraviesan. A continuación, se explorarán detenidamente los sustentos y las implicaciones del pensar la investigación antropológica por medio de la lógica de los procesos y las escalas.

Procesos multicausales

Los debates en torno a la causalidad, la necesidad, la contingencia, la comparación y la delimitación del objeto de estudio poseen una amplia, además de compleja, trayectoria histórica en las ciencias sociales. La tarea de este escrito consiste en revisar cómo estas discusiones son reelaboradas por la antropología contemporánea, en otras palabras, cómo son actualizadas bajo nuevas preguntas y desafíos. Específicamente, en este apartado se expondrá que el relacionismo propone abandonar la división y la lectura lineal entre causa y efecto. Este abandono se impulsa desde una lógica multicausal la cual propone que las entidades del mundo son producto de la articulación de relaciones humanas y no-humanas que se modifican mutuamente y producen efectos nuevos e impredecibles, es decir, emergentes. De allí que la vida social abarque necesariamente relaciones materiales y ecológicas. A continuación, se expondrán las dos operaciones básicas que implica realizar una lectura multicausal.

Crítica a la falsa retrospectiva y el valor de la contingencia

El modelo hilemórfico de Aristóteles distingue entre forma y materia, potencia y acto, esencia y accidente. Dicha escisión se reproduce en la investigación científica al momento de indagar en el pasado pretendiendo encontrar de forma lineal principios, diseños, intencionalidades y racionalidades que expliquen mecánicamente las prácticas, los discursos y los fenómenos del presente. En otras palabras, un núcleo o un guión anterior a la interacción impulsa mecánicamente las acciones en el mundo. La falencia de esta lógica es postular la existencia de relaciones necesarias en las cosas (B es producto de A), lo cual oculta la multiplicidad de factores que influyen los sucesos y los múltiples caminos históricos alternativos.

Schrempp (2018) proporciona ejemplos de esta falsa retrospectiva en la ciencia moderna. Las teorías del «ajuste cósmico fino» resaltan las posibilidades excepcionales de vida en la tierra. Para ello parten de la premisa de que si una



variable cósmica hubiese cambiado, como el carbono, las características del universo serían diferentes (como la producción de estrellas). Pero este argumento, cuasi-teleológico, según Schrempp, no se preocupa por explorar, o más bien imaginar, que el cambio de diversas variables puede eventualmente acarrear efectos similares. De igual modo, por ejemplo, considerar que la conciencia humana surgió del cambio nutricional, debido a que esta solo se pudo desarrollar por el tamaño específico de su cuerpo que le permitió dominar el uso del fuego, excluye múltiples posibilidades en el control del fuego por parte de otro tipo de formas corporales.

Schrempp (2018) afirma que el problema de la falsa retrospectiva fue el mismo criticado por Franz Boas en el evolucionismo. Esta corriente de pensamiento antropológico consideraba que las expresiones culturales del totemismo eran efectos de las mismas causas deducidas mecánicamente. Pero dicho argumento dejaba de explicar la diversidad de factores que influían en el totemismo. Del mismo modo, las teorías cosmológicas y nutricionales mencionadas anteriormente confunden *lo actual* con *lo necesario* desestimando su existencia como *posibilidad*. Por este motivo:

[...] hasta que se demuestre lo contrario, uno debe asumir que un estado de cosas dado puede emerger de *diferentes maneras*; o, en otras palabras, lo actual puede mapear múltiples rutas de su posibilidad. Si uno quiere probar que lo actual es coextensivo con lo posible, en un caso particular, debe abrir *todas* las variables disponibles en ese caso y de alguna manera descartar la posibilidad de configuraciones alternativas en las que un fin dado podría realizarse (p. 532).

Con el ejemplo anterior se busca resaltar que cuando se observa el pasado pretendiendo encontrar las causas básicas, las cuales ordenan el presente, se crea una falsa retrospectiva, esto es lo denominado por Ingold (2000, 2013) como *lógica de la inversión*. La premisa de que hay un diseño anterior a la manifestación de las cosas que se puede conocer lógicamente (significado en la lingüística, genotipo en la genética), el cual, denuncia este antropólogo, antes de reflejar objetivamente una concatenación natural de hechos lo que hace es realizar una abstracción analítica forzada.

Por ejemplo, Ingold (2013) señala críticamente que, a partir de lo que creemos entender como cultura y humanidad desde el presente, ordenamos retrospectivamente las discontinuidades históricas del pasado en un falso ideal de continuidad de especie. En esta medida, la idea del “ser humano” se construye erróneamente como categoría genérica que daría cuenta de la capacidad para la cultura. El imaginario del hombre, anatómicamente moderno, se idealiza de este modo como si tuviese la capacidad latente de tener todas las capacidades humanas, las cuales son abstraídas de las características del pasado que se concretarían en nuestro presente. En síntesis, la capacidad de cultura:



[...] se presenta universalmente en los seres humanos antes de la diversidad de contenidos con los que se llena posteriormente, es un ejemplo clásico de lo que el filósofo Whitehead llama “concreción fuera de lugar” -un esencialismo que falazmente asigna una presencia material, en cuerpos y mentes humanas, a las abstracciones que nacen de nuestros propios intentos de análisis para establecer una línea de base de conmensurabilidad que haría a todos los humanos comparables en términos de similitudes y diferencias. Bajo el disfraz de esta capacidad, la ciencia evolucionista proyecta en nuestros antepasados prehistóricos una imagen idealizada de nosotros mismos en el presente, acreditándolos con las potencialidades de hacer todo lo que podemos hacer actualmente, de tal manera que toda la historia aparece, pero como una ascensión natural preordenada a través de la realización de la modernidad (p. 4).

Pero, tras este ideal de especie, no habría una forma esencial de la humanidad ya que no podemos separar la historia de la evolución. Ambas continúan porque, según Ingold (2000), nuestras capacidades no son dadas genéticamente (un mensaje genotípico), ni transmitidas culturalmente (un significado social), sino que estas son: “generadas en y a través del funcionamiento dinámico de sistemas en desarrollo constituidos en virtud de la participación de los seres humanos en sus diversos ambientes” (p. 390).

Con ideas similares, para Tsing (2015) la genética de poblaciones y la economía neoclásica elaboró la idea del individuo cerrado y estático, lo cual ha imposibilitado reconocer la importancia de las interacciones como base del desarrollo de los seres. Por el contrario, un énfasis en las relaciones simbióticas permite comprender que las especies no poseen un camino histórico preestablecido, puesto que sus contactos: “hacen retroceder la evolución hacia la historia porque dependen de las contingencias del encuentro. No forman un sistema de auto-replicación interna. En cambio, los encuentros interespecies son siempre eventos, “cosas que suceden”, las unidades de la historia” (p. 142). Cada ser inter-existe con los demás generando propiedades emergentes en la vida:

Los pinos encuentran hongos para ayudarlos a usar espacios abiertos hechos por el hombre. Los ensamblajes no solo se limitan a reunir formas de vida; ellos las hacen. Pensar a través de ensamblajes nos impulsa a preguntar: ¿cómo las reuniones a veces se convierten en “sucesos”, esto es, más que la suma de sus partes?, ¿si la historia sin progreso es indeterminada y multidireccional, podrían los ensamblajes mostrarnos sus posibilidades? (p. 23).

En el caso de los biólogos neodarwinistas y los creacionistas defensores del diseño inteligente, también operaría la lógica de la inversión. Ingold & Hallam (2007) sostienen que, aunque sus argumentos son sumamente diferentes, comparten la misma premisa de que existe un diseño predado por la naturaleza o Dios que se puede leer de forma retrospectiva en la forma de los seres. El problema de esta idea es que:

[...] deja afuera las miles de improvisaciones tácticas por medio de las cuales los organismos actuales vivientes cooptan todas las posibilidades que sus ambientes pueden aportar para hacer sus caminos en el enredo del mundo. Ni la selección natural, ni un diseñador inteligente pueden construir un organismo *real* (p. 4-5).



En otras palabras, el neodarwinismo y el creacionismo realiza una falsa retrospectiva al sostener que los seres son entidades pasivas en su desarrollo reproduciendo un guion establecido de antemano. Estas lecturas omiten que la vida no opera bajo la reproducción pasiva de las estructuras del pasado, sino como una reinención e improvisación permanente en medio de la interacción activa con el mundo (Ingold & Hallam, 2007).

Para evitar la falta retrospectiva es necesario darle primacía a la interacción como eje de análisis en la constitución de la realidad social. Por ello, en los debates feministas del capitalismo Bear, Ho, Tsing & Yanagisako (2015) resaltan: “Los encuentros históricos crean estructuras en vez de lo contrario” (s.p). De allí que en vez de analizar cómo los sistemas económicos moldean el mundo, se estudian los procesos de conversión entre múltiples proyectos, agentes y espacios, por ello: “las diversas prácticas de vida, relaciones, experiencias y contextos —formadas por el parentesco, el carisma, el sentimiento, el estatus, la raza, el género, la clase, la nación, etc.— se articulan con estos procesos dominantes de maneras inesperadas” (s.p).

Las ideas anteriores se aglutinan en la premisa de que no existe un motor causal anterior a las múltiples mediaciones que ordenan e impulsan los sistemas sociales, por esto, según Strathern (1999), dichos sistemas poseen un comportamiento:

que es impredecible, no-lineal y capaz de producir múltiples resultados. Debido a la superposición y la naturaleza ensamblada de múltiples factores que trabajan unos sobre otros, los sistemas generalmente muestran una sensibilidad a sus condiciones iniciales. Los eventos no se desarrollan con regularidad, y pequeños cambios pueden producir resultados importantes en formas bastante impredecibles (1999:4-5).

Las ciencias sociales deben evitar las lecturas lineales de la historia puesto que estas quedan atrapadas en el finalismo, esto es, en la idea de poseer una meta. Por el contrario, la antropología ha argumentado que no hay una finalidad en los sucesos porque, como expone Wolf (2005), por ejemplo, la antigüedad griega, romana y renacentista no fue “una cosa impulsada hacia su meta en desarrollo por algún empuje divino inmanente, sino más bien un conjunto de relaciones temporal y espacialmente cambiantes y cambiables, o de relaciones entre conjuntos de relaciones” (p. 19). La historia avanza sin finalidad, su destino es una ilusión intelectual.

Valga sumar a las críticas anteriores que la concepción lineal de tiempo omite la coexistencia de múltiples temporalidades (Pedersen & Nielsen 2013, Tsing 2015) y no indaga “cuánto tiempo se puede permitir entre causa y efecto y aún hablar de un *proceso causal*” (Hastrup, 2004: 462). En este sentido, para Hastrup (2004) la causación se basa en una idea particular de tiempo, y de allí de



secuencia, que comúnmente no es objetivada por el investigador: ¿Cuánto debe pasar para que se pueda establecer el vínculo causa-efecto? Sumado a lo anterior, creer que los efectos históricos se pueden identificar en un punto específico del tiempo implicaría que poseen una finalidad previsible, lo cual impide considerar que pueden acarrear múltiples consecuencias inesperadas que complejizan su delimitación. De allí que nombrar causas de algo no aclara directamente su desarrollo histórico:

Es posible que hayamos identificado partes significativas de la realidad empírica, pero hemos *explicado* muy poco más allá de la experiencia local inmediata. Hemos estado atrapados en la circularidad de la evidencia *positiva* y en una lógica narrativa de causación en la que ambas se relacionan solo con la sucesión de eventos pero que no pueden explicar los vínculos entre ellos (p. 463).

Multicausalidad no es causalidad múltiple

Pensar desde la lógica de los procesos implica abandonar las nociones ortodoxas de causalidad, específicamente de finalismo, en las que B se considera como efecto predispuesto de la acción de A. La multicausalidad, antes de unificar múltiples causas, abandona la idea de causa como motor de los fenómenos, por ello se propone: “los acontecimientos, si de verdad han de merecer su nombre, en parte no tienen causa. Por absurdo que esto parezca, el realismo exige que se abandone la idea de causalidad como transparencia o un desplazamiento de fuerzas” (Latour, 1995: 104).

El camino que ofrece el relacionismo para repensar la noción de causalidad es el estudio de la mediación activa de entidades no-humanas en el mundo (Latour, 2007, 2008) y de los procesos generativos del medioambiente en los que estamos inmersos (Ingold 2011, 2015a, b). Por su parte, Latour (2008) sostiene la no existencia de una interacción directa con el mundo debido a que en cada acción participan múltiples tiempos, espacios, entidades, redes y fuerzas. Pero tampoco se encontrarían estructuras que ordenarían a los humanos y los no-humanos como si fuesen “marionetas”, puesto que estos no transportan de forma pasiva fuerzas sociales, sino que cada entidad la modifica, traduce y redistribuye activamente:

[...] la acción siempre es dislocada, articulada, delegada, traducida. Por lo tanto, si un observador es fiel a la dirección sugerida por este desborde, ella será alejada de cualquier interacción dada hacia otros lugares, otros momentos y otras agencias que parecen haberlas moldeado (2008: 239).

Bajo la misma apuesta teórica de Latour, Mol & Law (2012), consideran que el cuerpo no es una entidad aislada, puesto que posee límites porosos a razón de: “Un cuerpo activo incorpora fragmentos y piezas del mundo que lo rodea, mientras que su acción puede ser desplazada fuera del cuerpo, excorporeizada” (p. 167). En esta medida, el cuerpo posee una consistencia y conectividad a partir de



su articulación con otras entidades humanas y no-humanas, como artefactos. Por consiguiente, el cuerpo si bien es producto de un ensamble, este “*no es un todo coherente*”. Más bien es un conjunto de tensiones” (p. 169). Ello se debe a que se compone de relaciones inestables e impredecibles en cruce, por lo que el cuerpo “que *hacemos* no es ni un todo, ni está fragmentado. En lugar de esto, posee una configuración compleja” (p. 173).

Por su parte Ingold (2003, 2015a, 2015b) invita a considerar al mundo como un compuesto de líneas en crecimiento influenciadas mutuamente. De allí que todos los seres estén inmersos en los flujos generativos de la vida. Para este antropólogo, las teorías ortodoxas de la biología parten de la división entre organismo (interior orgánico) y ambiente (exterior que nos rodea). Pero dicha separación, señala críticamente, aislaría relaciones entrelazadas en las que no hay fronteras totales delimitantes de un sistema:

No es, por lo tanto, fácil ver dónde un organismo termina y dónde un ambiente comienza. Sin embargo, si adoptamos la perspectiva del “sistema como un todo” -esto es, del ecosistema- los organismos individuales que están dentro de él se destacan nítidos y claros. Igualmente, en una relación social es imposible decir precisamente dónde comienza el “yo” y el “otro” (2003: 305).

Ingold (2003) sostiene que la idea de ambiente como un todo demarca y aísla erróneamente a los seres en unidades articuladas en diferentes niveles jerárquicos. Por ello, como contrapropuesta, reconsidera “las relaciones entre el organismo y el campo más amplio es mejor vista como una envolvente y en despliegue que una parte y el todo” (2003: 305). En esta medida el ambiente es la “interpenetración de organismos” (p. 305). Bajo esta concepción relacionista la vida no es entendida y representada como una dispersión de puntos, como plantean los modelos evolutivos en ramificación lineal de Darwin, sino “una multitud de tejidos de incontables hilos confeccionados por seres de todo tipo, tanto humanos como no humanos, buscando su camino a través de una maraña de relaciones en la que están enredados” (2015a: 18).

Avances recientes en la biología resuenan con los postulados anteriores. Los estudios del microbioma indican que el cuerpo humano no es una unidad cerrada y autocontenida, sino el producto de la interacción dinámica con bacterias, las cuales llegan a componer la mitad de nuestro cuerpo e influir en el sistema inmunológico, la actividad cognitiva y la lectura del genoma (Rees, Bosch & Douglas, 2018). A su vez, como exponen las teorías del desarrollo de sistemas, no existen organismos ni ambientes con instrucciones preexistentes porque la coevolución es la base de la vida y, en consecuencia, la interacción es su medio central de generación (Oyama, Griffiths & Russell, 2001). De allí que las plantas y los animales sean portadores de microorganismos con los que establecen profundas relaciones simbióticas en las que los genes no solo se transfieren de forma ver-



tical (entre generaciones), sino también horizontal (entre especies) (Helmreich, 2009). En suma, como expone el postulado filosófico de Haraway (2008): “los compañeros no preceden a su relación; todo lo que es, es el fruto de llegar a ser con” (p. 17).

En síntesis, la invitación de la lectura multicausal del relacionismo consiste en ver las cosas en medio de entramados de relaciones coyunturales, heterogéneas e inestables, puesto que, como sostiene Hastrup (2013): “lo social constituye un conjunto, al que cosas humanas y no humanas, locales y globales, *pertenecen* igualmente” (p. 161). En consecuencia, es necesario que la antropología aborde la interrelación del objeto de estudio con la multiplicidad de relaciones que lo entretengan, lo cual implica estudiar un mundo no dado, sino que se encuentra co-edificado con entidades no-humanas (Latour, 2008) en medio de flujos ambientales (Ingold, 2015a).

Evaluación crítica

El gran aporte de la lógica de la multicausalidad yace en que directamente problematiza la oposición cultura/naturaleza. Tanto el biologicismo como el culturalismo, e incluso la pretendida síntesis biocultural, ordenan sus modelos explicativos bajo una falsa retrospectiva debido a que parten de la premisa de que la percepción y la acción del sujeto se encuentran configuradas de antemano por genes y/o símbolos. Pero si el sujeto posee un guion que dictamina enteramente su existencia en el mundo, su interacción sería sumamente pobre y pasiva.

En oposición a lo anterior, los debates actuales de la antropología enfocados en la lógica los procesos permiten pensar que los sujetos existen y conocen el mundo, no simplemente actuando instintivamente o desde los lentes culturales, sino por medio de la experiencia práctica con personas, artefactos, seres vivos no-humanos, paisajes, infraestructuras, etc. a partir de la cual se generan prácticas y conocimientos emergentes. En consecuencia, el aporte central del relacionismo es ver que la interacción con el mundo es activa y rica, más allá de los genes y símbolos, puesto que, ninguno de estos puede determinar mecánicamente el actuar en el mundo.

Ahora bien, en la *lógica de los procesos* se encuentran autores que claramente se diferencian en sus teorías, pero confluyen parcialmente en las mismas reflexiones, como es el caso de Latour e Ingold. El primero al analizar la mediación activa del mundo material en vectores de acción de diferentes entidades, y el segundo, las fuerzas ambientales en las que estas se desarrollan. Ambas propuestas son los dos lados de una misma moneda. Para Latour (2008) los investigadores deben “seguir a los actores al moverse entre cosas” (p. 102) y para Ingold (2018) estos necesitan “*seguir lo que está sucediendo*, rastrear los múltiples caminos del devenir” (p. 14).



Las ideas expuestas hasta el momento poseen una implicación metodológica directa, la identidad del objeto de estudio, su contexto, las relaciones que lo atraviesan y componen no se pueden establecer de antemano. Se debe suspender parcialmente la delimitación del fenómeno para seguir al objeto y mapear las relaciones emergentes que lo constituyen. Por ello en su investigación en el Ártico Hastrup (2013:) expone:

[...] sería imposible llamar nuestra investigación como empírica si desatendemos todo lo que no es explícitamente social o puede ser empaquetado como explicación social. Morsas, narvales, cuotas de caza, científicos naturales proyectando el cambio climático futuro, hielo marino, trineos de perros, turismo emergente [...] todo esto y mucho más debe tomarse en cuenta si queremos mantener el nivel empírico (p. 157-158).

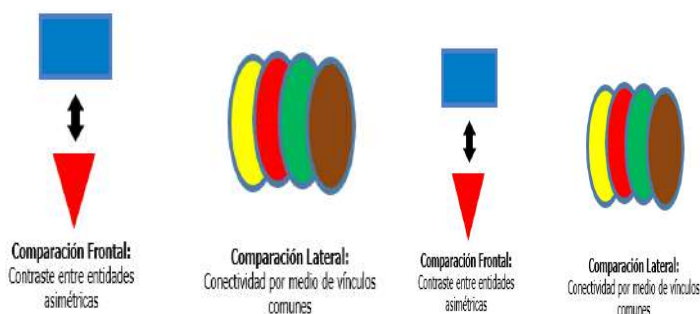
Ahora bien, en este punto es necesario evidenciar una debilidad en la lógica de los procesos. Esta estrategia analítica en sí misma no permite indagar en escalas de análisis, es decir, su interés por la conectividad impide reconocer dimensiones multicausales diferenciales. Ello se debe a que, como sostienen Candea, Cook, Trundle, & Yarrow (2015) Latour (igualmente Ingold), comprende las relaciones siempre como vínculos y no como cortes, idea que sí opera en Strathern.

Puntualmente, en el caso de Latour, Tsing (2010) expone que este teórico evita establecer un contexto en la investigación para seguir actores y no prejuzgar sus identidades. Pero es necesario no solo hacer asociaciones inmediatas, sino también asociaciones externas para efectuar un ejercicio de contraste e identificar patrones. Por ejemplo, las figuraciones filogenéticas requieren de un marco comparativo, ya que para entender el ADN se necesitan diversos contextos ambientales para darle sentido a los datos. El contexto es necesario pues permite el encuentro de relaciones para identificar las formas y las trayectorias en la identidad de las cosas. Si se evita el contexto, como concluye Tsing en el caso de Latour, se producen “puntos ciegos problemáticos” (2010: 58).

La misma imposibilidad de cruzar contextos limita los postulados de Ingold. Por ejemplo, este antropólogo afirma que en el animismo no existe separación entre agencia y materialidad. Habría una continuidad entre estos dos dominios a razón de que la realidad se entiende en un devenir permanente (Ingold, 2016). El problema de los argumentos anteriores es que no explican por qué “los animistas”, piénsese en médicos tradicionales indígenas, hablan constantemente en términos naturalistas de cuerpo/alma y cultura/naturaleza. Al evitar contrastar múltiples contextos etnográficos, Ingold no es capaz de dimensionar que dichas categorías son medios de traducción entre diferentes grupos humanos, en esa medida, se componen de préstamos, resignificaciones, malentendidos y, fundamentalmente, relaciones de poder. Solo desde múltiples escalas es posible darles sentido a los discursos animistas, al contrastar los juegos políticos de la identidad en el marco del multiculturalismo, el colonialismo y la globalización (Perdomo, 2018a, b, 2019a).



Para dimensionar la incompletud explicativa en la lógica de los procesos es necesario hacer una precisión metodológica. Existen dos tipos de comparaciones en la investigación: la *comparación lateral*, que entrelaza entidades que comparten las mismas relaciones a pesar de ser diferentes; y la *comparación frontal* que contrasta entidades asimétricas y en esta tensión produce conocimiento (Candea, 2016). Piénsese, por ejemplo, por un lado, que en los estudios estructuralistas se realizarían principalmente comparaciones laterales para encontrar los patrones lógicos subyacentes en las diversas expresiones del pensamiento humano (necesitan similitud para encontrar conectividad); por el otro, los estudios decoloniales ejecutarían esencialmente comparaciones frontales al contrastar cosmovisiones, políticas y sujetos del mundo moderno y no moderno (necesitan oposición para diferenciar) (Ver Gráfica 1).



Gráfica 1. Comparaciones laterales y frontales. Diseño propio

La distinción propuesta por Candea (2016) es la misma entre procesos y escalas, ambas son esencialmente estrategias metodológicas. Por un lado, los *procesos* establecen relaciones de igualdad entre elementos heterogéneos, como tiempos, espacios, seres humanos y no-humanos. Por el otro, las *escalas* identifican fronteras lógicas entre diferentes entidades al señalar sus relaciones de diferencia por medio de la contraposición de planos analíticos disímiles. El gran desafío de la investigación, como se mostrará a continuación, yace en integrar equilibradamente los dos tipos de comparaciones.

De hecho, como indican Tsing (2010) y Morita (2013), los debates centrales de la antropología comparativa se basan en la tensión metodológica entre los modelos de Latour (seguir conexiones) y Strathern (yuxtaponer perspectivas). La cuestión a resaltar es que si las investigaciones se focalizan en los *procesos* todo se puede conectar con todo (red sin corte en Latour, mundo en devenir para Ingold). Además, las comparaciones laterales como señala Candea (2016: 2013) poseen como falencia su imposibilidad de comparar “sin algún tipo de marco pluralista”, por ello se quedan atrapadas en la ramificación de la diferencia. Debido a lo anterior es necesario realizar las comparaciones frontales al pensar desde las *escalas*.



Escalas multidimensionales

La interconectividad multicausal no hace imposible delimitar los objetos de estudio y encontrar algún tipo de coordinación en su devenir, sino que hace de esta tarea un reto aún mayor. Si se considera a la vida social como un entretejido de procesos heterogéneos en confluencia y tensión, es necesario partir de un dispositivo analítico capaz de conectar y cortar relaciones sin subsumir las entidades a un todo o sus partes, como lo hizo el holismo, el individualismo y el integracionismo. De lo contrario, se puede caer en diversos reduccionismos. Por ejemplo, como expone Clifford (2013), por un lado, el reduccionismo funcionalista que explica la diferencia humana como producto de macro-sistemas de poder, por el otro, el reduccionismo etnográfico que al evitar la generalización cae en el nominalismo, o al buscar congregar estructuras globales y agencias locales termina seleccionando de antemano un punto de vista de análisis privilegiado.

Para comprender el exceso de sentido en los datos, es decir, la heterogeneidad de relaciones que no se pueden captar mediante la lógica de los procesos, se debe pensar de forma multidimensional con el propósito de “trabajar en escalas múltiples y entre historias discrepantes, comprometiéndonos con la multiplicidad y la contradicción habitando la paradoja” (Clifford, 2013: 49). Para ello es necesario, como nos invita Strathern (2004), pasar del énfasis plural a uno *postplural*, bajo el cual un fenómeno no se conoce simplemente desde múltiples puntos de vista, sino que desde dicha perspectiva el fenómeno es inherentemente múltiple. De allí se deban desarrollar diferentes focos de análisis e instrumentos de investigación para identificar la interconexión parcial entre dimensiones analíticas que no poseen jerarquías ya que ninguna agota la explicación del fenómeno. A continuación, se explorarán los tres principios básicos de la lógica de las escalas.

3.1 Vínculos globales y perspectivas emergentes

El trabajo de Tsing (2005) se estructura por medio de la lógica postplural al señalar que lo local no es autónomo ni subsumido por lo global. Al contrario, propone pensar las conexiones globales en términos de *fricciones*, entendidas como “Las cualidades incómodas, desiguales, inestables y creativas de la interconexión a través de la diferencia” (p. 4). Con este concepto se busca señalar las diversas tensiones que limitan y posibilitan el movimiento y existencia de fuerzas que conectan, transitan, traducen y reinventan las relaciones locales y globales.

En sus estudios en Indonesia, Tsing (2005) analiza la relación entre el capital internacional con intereses extractivistas, las apuestas estatales en torno a la construcción de nación y las concesiones regionales. Estas tres escalas fueron tomadas como niveles analíticos y etnográficos autónomos, con entrelazamientos parciales e inestables, articulados por medio de la imagen de la naturaleza como



lugar vacío que permitía el resurgir económico del país. Es por esto por lo que Tsing (2005) nos invita a identificar que lo global y lo local se entrelazan no de forma mecánica y pasiva, sino por medio de fricciones, es decir, conexiones parciales. En consecuencia: “los mundos globales que más nos afectan son aquellos que gestionan vínculos productivos con otros proyectos de hacer-escalas” (p. 58). En esta medida, las relaciones globales son las que, desde lo local, y sin renunciar a su especificidad, crean y sostienen mayores vínculos con múltiples espacios, tiempos y agentes. Hacer-escalas implica contextualizar, traducir, conectar y ampliar relaciones.

En sintonía con las reflexiones sobre las escalas, Hastrup (2004, 2005, 2013) señala que las personas contextualizan permanentemente sus experiencias y conocimientos, es decir, construyen nuevos marcos de interpretación de sus experiencias desde diferentes perspectivas al hacer conexiones entre diferentes preguntas, experiencias, tiempos, objetos y lugares. En esta medida no hay una estructura fija y compartida en el mundo social, algo así como una cultura específica y cerrada que ordene al individuo, sino puntos de vista emergentes y dinámicos.

Si las perspectivas sobre el mundo hacen-escala, es decir, surgen en medio del cruce de contextos, las experiencias de campo del antropólogo son insuficientes para describir y explicar plenamente las relaciones sociales, puesto que los datos empíricos son considerados como tal, y tienen sentido dentro de un marco interpretativo inestable y contextual que los conecta, los diferencia y les da una identidad. En consecuencia, las conexiones realizadas por el investigador: “no están respaldadas tanto por una experiencia de la cultura como por una experiencia de la contingencia de los marcos dentro de los cuales todos juegan su parte” (Hastrup, 2004: 467-468). Hastrup (2013) ofrece un potente ejemplo para indagar en este argumento. En una conversación con una anciana en el Ártico esta mujer:

[...] revisó una vida casi completa, invisible para mí y obviamente narrada solo en fragmentos. Sin embargo, sentí el fuerte flujo de la vida en un entorno muy demandante vinculando su agencia estrechamente con las materialidades del clima y el viento, la escarcha y el deshielo, los trineos y los perros, los parientes hambrientos, y la vida en diferentes lugares y en diferentes momentos en el tiempo. Esto me recordó que lo social es un campo compuesto de personas, acciones y mediaciones. Dentro de la conversación, las lámparas de grasa de balleno, el mérgulo, los lugares lejanos y los familiares y amigos que hace mucho partieron, las preocupaciones climáticas inmediatas y mucho más, se convirtieron en vehículos de su historia justo como la grabadora se convirtió en un vehículo de mis propios pensamientos posteriores. El momento de la inmersión me llevó tanto a su historia como a mi propia narrativa etnográfica (p. 152).

La descripción anterior permite entender que los datos se organizan y toman sentido por medio de contextos emergentes, es decir, a través de escalas



por medio de las cuales las personas y los investigadores se posicionan para interpretar la realidad. De allí que los datos de campo no tengan un significado intrínseco, sino uno relacional y contextual, por lo que siempre están abiertos a su actualización. Por ejemplo, en el estudio sobre la comprensión en la biología de las “formas de vida” Helmreich (2016) sostiene:

Son el resultado de cómo los fenómenos son contextualizados, ya sea con respecto a ecologías normales o exóticas, con referencia a genealogías, o a través de la recalibración de las relaciones de partes y todos. La “forma” en “forma de vida” es un signo del enfoque metodológico y teórico (p. 12).

Las cosas como relaciones

Con base en su trabajo etnográfico en Melanesia, Strathern (1988, 1996, 2004) propuso un nuevo modelo lógico para la antropología en el que cada entidad debe ser entendida como producto de la condensación de relaciones, pero a su vez como parte de un entretelado de otras relaciones articuladas para formar otras entidades. De esta manera que una cosa puede tener múltiples identidades en la medida en que “Cada elemento individual que parece componer la pluralidad de elementos vistos a distancia en una inspección cercana resultan estar compuestos de una pluralidad similar que exige un tratamiento comprensivo” (Strathern, 2004: XV).

Según el modelo propuesto existirían diferentes planos analíticos superpuestos en el que: “En cada nivel la complejidad se replica a sí misma en escalas de detalle” (p. XVI). Un ejemplo que resuena con estas ideas lo proporciona Halbmayer (2012) al otro extremo del planeta. Este antropólogo analiza cómo en las cosmovisiones amazónicas no se concibe un universo cerrado y sistemático, sino una multiplicidad de mundos que producen diferentes niveles de sentido no jerárquicos, por ello: “tales cosmologías no forman un universo integrado, sino un multiverso de mundos interrelacionados y coexistiendo” (p. 115).

Cada entidad para Strathern existiría dentro de y componiendo múltiples relaciones con su propia autonomía, pero se interconectan parcialmente. De esta forma hay una “conectividad que atraviesa el interior y el exterior de los objetos” (Morita, 2013: 12). En otras palabras, para esta Strathern “la infinitud va en doble sentido” (Holbraad & Pedersen, 2009: 374), puesto que:

Todo es a su vez más y menos que sí mismo. “Más” porque lo que luce como una “cosa” en la metafísica pluralista resulta, postpluralmente, estar compuesto de otras cosas -infinitud hacia adentro- y “menos” porque a la vez también contribuye a la composición de otras cosas -infinitud hacia afuera (p. 374).

Las reflexiones sobre las escalas en la teoría contemporánea señalan que es imposible identificar un *todo* y sus *partes*, por ello el trabajo de Strathern (2004) “desorienta a sus lectores yuxtaponiendo muchas combinaciones de relaciones



contextuales que se vuelve imposible para el lector imaginar el análisis apoyado en un solo conjunto” (Tsing, 2010: 58). Una cosa existe a través de las múltiples relaciones que la constituyen y extienden, por ello no se puede partir de un punto de análisis privilegiado. La consecuencia de estas ideas es que la escala no separa las cosas del contexto, sino que, de hecho, las cosas son sus propias escalas de comparación:

La distinción pluralista entre las cosas y las escalas que las miden también se derrumba en sí misma: diciendo que las diferencias deben considerarse internas en lugar de externas a las comparaciones implica también que no existe un punto postplural externo desde el cual las comparaciones se podían ver, medir o, de hecho, comparar. Entonces, las comparaciones son, si se quiere, cosas que actúan como sus propias escalas - cosas que escalan y, por lo tanto, se comparan a sí mismas (Holbraad & Pedersen, 2009: 376).

La idea anterior se puede comprender por medio del caso de estudio de Morita (2013) sobre los cultivadores rotatorios en Tailandia. Al yuxtaponer perspectivas entre los actores involucrados en esta máquina se observa que su estructura técnica encarna los diferentes contextos que la rodean, por lo cual el objeto es la escala misma de comparación:

La comparación que evocó el cultivador rotativo era inseparable de la materialidad de la máquina; la comparación residía dentro de la máquina misma, que simultáneamente encarnaba las relaciones con el entorno japonés y se vio obligado a establecer nuevas relaciones con su nuevo entorno. En la colisión entre las relaciones encarnadas y las reales, la máquina misma evocó una comparación desde su *interior* sin recurrir a ninguna escala externa (p. 16).

No es que, simplemente, en un objeto se articulen diferentes escalas, sino que el objeto es las escalas en tensión, de allí que debemos: “no solo ver las relaciones entre cosas, sino también las cosas como relaciones” (Strathern, 1995:18). Por ello, por ejemplo, ampliando las ideas anteriores, Pedersen & Nielsen (2013) afirman en su investigación en Mozambique y Mongolia que los sobres y las carreteras pueden operar como escalas analíticas de comparación temporal, puesto que: “conectan y desconectan al mismo tiempo y por lo tanto exponen el flujo continuo de relaciones a través de las cuales varias formas de la vida social participan y desaparecen” (p. 137). De forma afín, Helmreich (2009) en la descripción de su inmersión al fondo marino en un submarino expone que:

Grabar automáticamente un discurso permite escucharlo más tarde, contribuyendo a la noción de que el sonido es inmediato, un signo fugaz de la realidad misma. Mirando mi grabadora, reproduzco en mi cabeza una frase de una conversación que tuve a bordo del *Atlantis* con el microbiólogo Jim Holden [...] “Los microbios”, me indicó, “pueden ser pequeñas grabadoras de su entorno”. Así sucede con *Alvin* (submarino en el que se encuentra a bordo): una gran grabadora de su entorno. Los submarinos en la naturaleza y los microbios en la cultura se han convertido en dispositivos emparentados de información-procesamiento, sus cuerpos inscritos por los lugares donde han estado (2009: 221).



Resonando con las ideas anteriores, Harvey, Bruun & Morita (2017) sostienen que las infraestructuras no tienen escalas delimitadas, sino que estas son producto de la modificación de infraestructuras. Este proceso no consiste en simplemente extender las infraestructuras en el espacio, sino en construir el espacio mismo y sus relaciones por medio de las infraestructuras, por ello: “En lugar de un margen respondiendo al centro, nos enfrentamos a una imagen fractal, en la que una multiplicación de los márgenes y los centros proliferan junto con la infraestructura desarrollada” (p. 17).

Sistemas autoorganizados

Una idea central de Strathern (1996) es que las relaciones poseen tres características centrales. La primera, cada una permite dar cuenta de las relaciones en su entorno y este grupo de se puede extrapolar, es decir, la fuerza organizante de un conjunto de relaciones permite conectar otro tipo. Por ejemplo, el parentesco puede ser el medio de referencia para guiar múltiples aspectos de la vida social, esta es la *cualidad holográfica* de las relaciones.

La segunda, las cosas necesitan de otras entidades para concretarse, en otras palabras, no existen por sí mismas, sino que dependen de otras relaciones, de este modo, órdenes diferentes se articulan sin sacrificar su diferencia. Por ejemplo, el género necesita de múltiples referentes de la vida social para tener sentido, nunca es sobre sí mismo, o como sostiene Tsing (2015): “las trayectorias variadas obtienen un sostén la una en la otra” (p. 83), esta es la *cualidad de complejidad*. Y, por último, cuando se articulan las cualidades anteriores se forman sistemas abiertos con *propiedades auto-organizadoras*, es decir, patrones emergentes. Por ejemplo, para Tsing (2015), los paisajes son productos emergentes resultado de diseños involuntarios, “de la superposición de actividades de hacer-mundos de muchos agentes, humanos y no humanos. El diseño es claro en el ecosistema del paisaje. Pero ninguno de los agentes ha planeado este efecto” (p. 152).

Las premisas anteriores poseen una gran productividad analítica a razón de que invitan a problematizar la idea de totalidades lógicas en las ciencias sociales. Según esta nueva perspectiva el capitalismo no es entendido como un sistema enteramente coherente y omnipresente, a razón de que según Tsing (2015), el comercio de los hongos Matsutake en Japón y Estados Unidos, por un lado, se reinventa y traduce en su movilización (véase aquí las cualidades holográficas) y, por el otro, depende de sistemas de valor no-capitalistas para subsistir. Por ello Bear, Ho, Tsing & Yanagisako (2015) exponen que múltiples relaciones, que no son de mercado forman el capitalismo, como paisajes, seres vivos no-humanos, afectos y parentescos que se traducen en capital (véanse aquí las cualidades de complejidad). Por este motivo el capitalismo no posee un origen, estructura, ritmo y destino fijado de antemano, sino uno emergente dada su heterogeneidad e inestabilidad (propiedades auto-organizadoras).



Igual que el capitalismo, es posible comprender otros sistemas sociales como abiertos compuestos por redes de relaciones. Rocheleau (2011) en su estudio de la federación Zambrana-Chacuey en República Dominicana, expone que esta organización se constituye por medio de la creación y el mantenimiento de redes policéntricas entrelazadas: territorios (montañas, ríos, tierras), seres vivos (plantas, animales), actores heterogéneos (familias, asociaciones, instituciones), tecnologías (máquinas, infraestructuras), relaciones de poder complejas (más allá de la coerción) y prácticas de organización (resistencia y gobernanza).

Rocheleau (2011) agrega que las acciones de la federación se dirigían y se disputaban dentro de la negociación de estas redes las cuales fueron posibles al operar “saltando escalas” (p. 223), es decir, integrando grupos de personas, de espacios comunes y al conectar grupos alejados por medio de valores, además de metas parcialmente compartidas. Lo potente de pensar bajo escalas es que este tipo de vínculos sociales se estudian considerando la: “interacción involucrando la colaboración, el malentendido, la oposición y el diálogo. La atención a estos procesos proporciona una alternativa a la confluencia de varias demandas, proyectos y agentes que hacen-escala” (Tsing, 2000: 348). De este modo las investigaciones amplían su comprensión de las relaciones sociales más allá de la suposición de homogeneidad y consenso.

Un elemento final por resaltar es que en las dinámicas políticas de esta federación: “La lucha por la tierra era más que por la tierra y la tierra era más que propiedad privada” (Rocheleau, 2011: 225). Esta afirmación permite retomar las ideas de Strathern (2011), debido a que evidencia que una cosa es más que sí misma. En este caso, la defensa territorial sirve para concebir, reivindicar y condensar otras demandas, como clase, género, antiimperialismo, etc. (propiedades holográficas) y, a su vez, necesita de otras relaciones para edificarse. Requiere del ensamble de múltiples agentes para que las reivindicaciones sociales tengan sostén político (propiedades de complejidad). De allí que surgieran propiedades auto-organizadoras en la federación, una coordinación que marca tendencias de acción que trascienden la planificación individual en el sentido de que:

[...] no era una simple organización, sino una manifestación específicamente flexible, dinámica y auto-organizada de redes de relación mucho más profundas y más amplias, tanto en el sentido social como en términos de ensamblajes de actores y redes que cruzando líneas “naturales” y “culturales” (p. 213).

Por medio de los estudios guiados por un pensamiento escalar, es posible abandonar la idea de un *todo* coherente sin renunciar a la búsqueda de tendencias en los fenómenos. Las escalas permiten dimensionar que la contingencia no implica azar, en medio de las redes de articulación surgen patrones de comportamiento generado por yuxtaposición de múltiples ordenes de relaciones.



Evaluación crítica

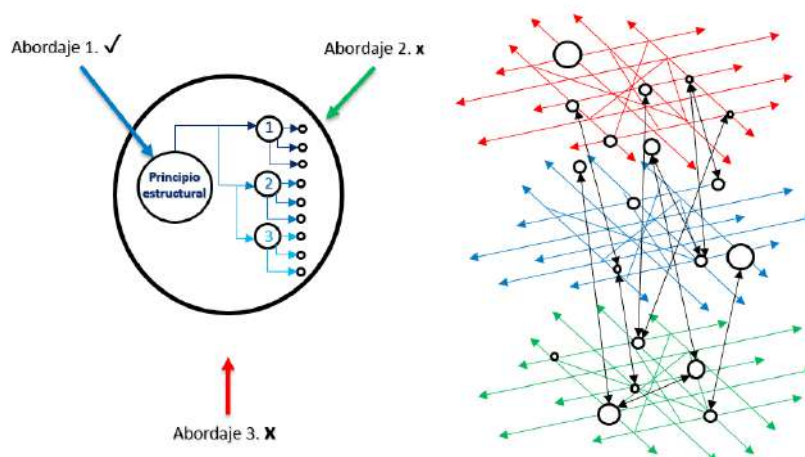
Pensar el debate cultura/naturaleza desde las escalas permite corregir las falencias analíticas de la lógica de los procesos. Si bien, desde una lectura multicausal se abandona la oposición entre naturaleza y cultura, dicha estrategia se encuentra en riesgo de caer en el monismo ontológico, fusionar acríticamente las relaciones en una simetría ontológica que no diferencia relaciones, es decir, todo se conecta con todo (debilidad de los postulados de Ingold y Latour). Ahora bien, desde la lógica de las escalas es posible diferenciar dominios analíticos que poseen su propia autonomía, pero están constitutivamente relacionados.

Por ejemplo, es útil analíticamente diferenciar parcialmente entre: el *plano biofísico* en el que las cosas inorgánicas y orgánicas poseen agencia sin intencionalidad (Hornborg 2015, 2017) como el cuerpo mismo (Frost, 2011); la *significación práctica*, en la cual todos los seres vivos en diferentes grados poseen un punto de vista y dan sentido al mundo más allá de lo simbólico (Ingold, 2000; Kohn, 2013); y el *marco simbólico* como cualidad exclusivamente humana, que se enmarca en convenciones arbitrarias estructuradas en la lógica del lenguaje. De esta forma, antes de unificar la materia, la significación y las convenciones humanas, es necesario discernirlas para poder explicar sus conexiones parciales.

Al tomar solo una escala se genera la ilusión de que desde esta se puede dar sentido a los datos de los estudios científicos (falencia del biologicismo y culturalismo e incluso de los teóricos del relacionismo). Pero la complejidad en el entrelazamiento parcial entre estas escalas impide que quien investiga tome una línea base de interpretación, puesto que, cada dimensión se debe colocar en tensión con las demás para ordenar el exceso de sentido en los datos (Ver Gráfica 2.). Debido a lo anterior, la metodología de la investigación científica necesita diferenciar los procesos multicausales mediante escalas multidimensionales.

Por ejemplo, un objeto tiene existencia en sí mismo y agencia más allá de las experiencias y representaciones humanas, pero a su vez, su significación surge en la interacción sensible, es decir, mediante las prácticas compartidas; y simultáneamente, el objeto se interpreta parcialmente mediante convenciones discursivas. El desafío para el investigador consiste mapear los pesos diferenciales de cada escala, de allí que solamente al contrastarlas sea posible explicar la heterogeneidad, el dinamismo y la complejidad del mundo social.





Gráfica 2. En la izquierda se observa un énfasis *plural* en contraste con uno *postplural* al lado derecho. Las líneas negras representan la delimitación del fenómeno y las flechas de colores sus posibles dimensiones de análisis. Tomado de: Perdomo 2019a.

Ahora bien, como cierre valga aclarar que si hay un centramiento excesivo en las *escalas* los datos se encasillan en contextos estáticos los cuales cortan su conectividad con otros datos. Por este motivo es por el que toda comparación frontal conduce a la generalización mediante la homogeneización (Candea, 2016). Para salir de esta tensión es necesario dimensionar que, aunque toda comparación frontal parte primero de una lateral, ambas se necesitan:

Sus fallas tanto como sus fortalezas se complementan y apoyan mutuamente. La comparación frontal se basa en comparaciones laterales para sus puntos de extensión más amplios; por comparaciones laterales esta viaja, es limitada y juzgada. Las comparaciones laterales comienzan y terminan con desafíos frontales para sus dispositivos de enmarcado siempre reimaginados. En la comparación frontal nos ponemos a nosotros mismos en prueba. En comparación lateral nos ponemos el uno al otro en prueba. Los dos movimientos son mutuamente constitutivos. Su danza es la danza del conocimiento antropológico (Candea, 2016: 213-214).

Conclusiones

La labor investigativa requiere de la objetivación reflexiva de los esqueletos lógicos que, a lo largo de la historia de las ciencias sociales, limitan y posibilitan la percepción y la conceptualización de los objetos de estudio. Respondiendo a dicha tarea, el presente escrito sintetizó los aportes centrales del relacionismo, un nuevo referente mereológico que comienza a posicionarse como marco lógico de los debates antropológicos contemporáneos invitando al abandono de lo considerado como el *todo* y las *partes*.

Para identificar panorámicamente los postulados de esta nueva vertiente se agruparon teóricos que, en medio de sus diferencias, comparten un horizonte intelectual común al señalar: primero, que el objeto de estudio posee un esta-



tus ontológico emergente; segundo, que a partir de la multicausalidad es posible estudiar el entrelazamiento de relaciones; por último, que, para no ver solo relaciones de conexión, sino también de corte, es necesario partir de un enfoque multidimensional.

El énfasis en los procesos y las escalas conduce a una nueva apertura investigativa la cual invita a no ir a campo con categorías abstractas que prefiguren el fenómeno a estudiar. Por el contrario, busca desarrollar una sensibilidad lógica, permitiendo mapear detenidamente la particularidad e interconexión del fenómeno que hacen del objeto de estudio una entidad recontextualizada permanentemente. Si de antemano se elimina el todo y las partes, es posible explicar el exceso de sentido en los datos de campo, es decir, la multiplicidad de relaciones que se condensan en las cosas dotándolas de sostén, identidad y fuerza. Por ello “Para aprender sobre un ensamblaje, uno desenreda sus nudos” (Tsing, 2015: 83).

En síntesis, el reto del relacionismo consiste en mantener una tensión dialéctica entre los procesos y las escalas al identificar simultáneamente conexiones y diferencias entre humanos y no-humanos para no caer ni en el dualismo ni en el monismo ontológico. Ahora bien, el lector está llamado a operacionalizar estos debates por medio de la experimentación para así poder evaluar los desafíos, los aportes y los límites de esta nueva mereología. La renovación de la antropología hoy nos convoca a seguir atenta y críticamente el trazado de nuevas rutas de conocimiento que pueden nutrir reflexivamente los debates lógicos de las ciencias sociales. 



Referencias

- BEAR, LAURA *et al.* (2015). "Gens: A Feminist Manifesto for the Study of Capitalism." Recuperado de <https://culanth.org/fieldsights/652-gens-a-feminist-manifesto-for-the-study-of-capitalism>
- CALLON, MICHEL (1986). "Some elements of a sociology of translation: domestication of the scallops and the fishermen of St Brieuc Bay". En: *Power, action and belief: a new sociology of knowledge?* London: Routledge.
- CANDEA, MATEI *et al.* (2015). "Introduction: reconsidering detachment". En: Matei Candea, *et al* (editores). *Detachment: essays on the limits of relational thinking*. Manchester: Manchester University Press.
- CANDEA, MATEI (2016). "De deux modalités de comparaison en anthropologie sociale". En: *L'Homme*. Núm 2.
- CLIFFORD, JAMES (2013). *Return. Becoming Indigenous in the Twenty-First Century*. Harvard University Press, Usa.
- FROST, SAMANTHA (2011). "The Implications of the New Materialisms for Feminist Epistemology". En: H.E. Grasswick (editor). *Feminist Epistemology and Philosophy of Science: Power in Knowledge*. London: Springer.
- HALBMAYER, ERNEST (2012). "Amerindian mereology: Animism, analogy, and the multiverse". En: *Indiana*.
- HARVEY, PENNY; CASPER BRUUN JENSEN & ATSURO MORITA (2017). "Introduction: Infrastructural complications. En: *Infrastructures and Social Complexity: A companion*. New York: Routledge
- HARAWAY, DONNA (2008). "When Species Meet: Introductions". En: *When species meet*. University of Minnesota Press, United States of America
- HASTRUP, KIRSTEN (2004). "Getting it right. Knowledge and evidence in anthropology". En: *Anthropological Theory*. Vol 4.
- HASTRUP, KIRSTEN (2005). "Social anthropology. Towards a pragmatic enlightenment?" En: *Social Anthropology*. Vol 13, Núm. 2.
- HASTRUP, KIRSTEN (2013). "Scales of attention in fieldwork: Global connections and local concerns in the Arctic". En: *Ethnography*. Vol.14, Núm. 2.
- HELMREICH, STEFAN. (2009). "Alien ocean". En: *Anthropological voyages in microbial seas*. Los Angeles: University of California Press



- HELMREICH, STEFAN. (2016) *Sounding the limits of life: Essays in the anthropology of biology and beyond*. Princeton: Princeton University Press
- HOLBRAAD, MARTIN & MORTEN ALEX PEDERSEN (2009). “Planet M: The intense abstraction of Marilyn Strathern”. En: *Anthropological Theory*. Vol. 9, Núm. 4.
- HORNBORG, ALF (2015). “The political economy of technofetishism. Agency, Amazonian ontologies, and global magic”. En: *Journal of Ethnographic Theory*. Vol. 5, Núm. 1.
- HORNBORG, ALF (2017). “Artifacts have consequences, not agency: Toward a critical theory of global environmental history”. En: *European Journal of Social Theory*. Vol. 20, Núm. 1.
- HUGH-JONES, STEPHEN (2018). “Su riqueza es nuestra riqueza: perspectivas interculturales de objetos o *gaheuni*”. En: Michael Kraus, Ernst Halbmayer & Ingrid Kummels (editores). *Objetos como testigos del contacto cultural. Perspectivas interculturales de la historia y del presente de las poblaciones indígenas del alto río Negro (Brasil/ Colombia)*. Berlin: Gebr. Mann Verlag.
- INGOLD, TIM & ELIZABETH HALLAM (2007). *Creativity and cultural improvisation*. Oxford: Berg
- INGOLD, TIM (2000). *The Perception of the Environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge.
- INGOLD, TIM (2003). “Two reflections on ecological knowledge”. En: *Nature Knowledge: Education, Cognition, Identity*. Glauco Sanga y Gherardo Ortalli (editores). New York: Berghahn.
- INGOLD, TIM (2011). *Being Alive. Essays on movement, knowledge and description*. New York: Routledge.
- INGOLD, TIM (2013). “Prospect”. En: Tim Ingold & Gísli Pálsson (editores). *Biosocial Becomings. Integrating Social and Biological Anthropology*. New York: Cambridge University Press.
- INGOLD, TIM (2015a). *Lineas: Una breve historia*. Barcelona: Gedisa.
- INGOLD, TIM (2015b). *The Life of Lines*. New York: Routledge.
- INGOLD, TIM (2016). “A Naturalist Abroad in the Museum of Ontology: Philippe Descola’s Beyond Nature and Culture”. En: *Anthropological Forum*. Vol 26, Núm. 3.



- INGOLD, TIM (2018). *Anthropology and/as education*. New York: Routledge.
- KOHN, EDUARDO (2013). *How forests think. Toward an anthropology beyond the human*. Los Angeles: University of California Press.
- LATOUR, BRUNO (1995). “¿Tienen historia los objetos? El encuentro de Pasteur y de Whitehead en un baño de ácido láctico”. En: *Isegoría*. Núm. 12.
- LATOUR, BRUNO (2007). *Nunca fuimos modernos: Ensayos de antropología simétrica*. Argentina: Siglo XXI Editores.
- LATOUR, BRUNO (2008). *Reensamblar lo social: Una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Ediciones Manantial.
- MOL, ANNEMARIE (2002). *Body multiple. Ontology in medical practice*. United States of America: Duke University Press.
- MOL, ANNEMARIE y JOHN LAW (2012). “Acción encarnada, cuerpos actualizados. El ejemplo de la hipoglucemia”. En: *Cuerpos y Diferencias*. Rebeca Ibáñez Martín y Eulalia Pérez Sedeño (editoras). Madrid: Plaza y Valdes.
- MORITA, ATSURO (2013). “The Ethnographic Machine: Experimenting with Context and Comparison in Strathernian Ethnography”. En: *Science, Technology, & Human Values*. Vol. 39, Núm. 2.
- OYAMA SUSAN; PAUL GRIFFITHS & RUSSELL GRAY (2001). “Introduction: What Is Developmental Systems Theory?” En: Susan Oyama, Paul E. Griffiths and Russell D. Gray (editores). *Cycles of Contingency: Developmental Systems and Evolution*. Massachusetts, United States of America: Institute of Technology.
- PEDERSEN, MORTEN AXEL & MORTEN NIELSEN (2013). “Trans-temporal Hinges: Reflections on an Ethnographic Study of Chinese Infrastructural Projects in Mozambique”. En: *Social Analysis*. Vol. 57, Núm. 1.
- PERDOMO MARÍN, JUAN CAMILO (2018a). “Expresiones mítico políticas del animismo”. En: *Revista Chilena de Antropología*. Núm. 38.
- PERDOMO MARÍN, JUAN CAMILO (2018b). “Todas las tradiciones inmutables se transformaron anteayer”. Tras la (re)invención del chamanismo”. En: *Revista Sociedad y Religión*. Vol. 28.
- PERDOMO MARÍN, JUAN CAMILO (2019a). “Bebiendo los cabellos de Dios. Aproximaciones teórico-metodológicas a las ceremonias de yagé en Colombia”. En: *Boletín de Antropología*. Vol. 34, Núm. 57.



- PERDOMO MARÍN, JUAN CAMILO (2019b). “Agencias, mundos y ontologías como escenarios de problematización de la antropología contemporánea”. En: *Maguaré*. Vol. 33, Núm, 2.
- PERDOMO MARÍN, JUAN CAMILO (2020). “[La ramificación ontológica: evaluación crítica de la antropología contemporánea](#)”. En: *Hallazgos*. Vol. 17, Núm. 34.
- REES, TOBIAS; THOMAS BOSCH, & ANGELA DOUGLAS (2018). “How the microbiome challenges our concept of self”. En: *PLOS Biology*. Vol. 16, Núm. 2.
- ROCHELEAU, DIANE (2011). “*Rooted Networks, Webs of Relation, and the Power of Situated Science: Bringing the Models Back Down to Earth in Zambran*”. En: Mara, Goldman, Paul Nadasdy & Matthew D. Turner (editores). *Knowing Nature: Conversations at the Intersection of Political Ecology and Science Studies*. Chicago: University of Chicago Press.
- SANTOS-GRANERO, FERNANDO (2008). “Introduction. Amerindian constructional views of the world”. En: *The occult life of things. Native Amazonian theories of materiality and personhood*. Tugson: University of Arizona.
- SCHREMPP, GREGORY (2018). “The possibility of life,” En: *HAU: Journal of Ethnographic Theory*. Vol. 8, Núm. 3.
- STRATHERN, MARILYN (1988). *The gender or the gift*. Los Angeles: University of California press.
- STRATHERN, MARILYN (1995). “The Relation: Issues in Complexity and Scale”. En: *Pamphlet*. Núm. 6. Cambridge: Prickly Pear,.
- STRATHERN, MARILYN (1999). “The ethnographic effect 1”. En: *Property, substance an effect. Anthropological essays of persons and things*. London: The Athlone press..
- STRATHERN, MARILYN (2004[1991]). *Partial Connections, Updated Edition*. Altamira Press.
- TAUSSIG, MICHAEL (1993). *Mimesis and alterity. a particular history of the senses*. Routledge, New York.
- TSING, ANNA (2000). “The Global situation”. En: *Cultural Anthropology*. Vol. 15, Núm. 3.
- TSING, ANNA (2005). *Friction: An Ethnography of Global Connection*. United States of America: Princeton University Press.



TSING, ANNA (2015). *The mushroom at the end of the world. On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. United Kingdom: University Press,.

WAGNER, ROY (1981). *The invention of culture*. Chicago: University of Chicago press.

WOLFE, ERIK (2005). *Europa y la gente sin historia*. México: Fondo de Cultura económica





Los retos para la sostenibilidad urbana en el contexto del antropoceno

Challenges for urban sustainability in the context of the anthropocene

María Marlene Acosta Jiménez Alquimia Social, A. C. (México)

María de la Luz Valderrábano-Almegua Instituto Politécnico Nacional (México)

Pedro Joaquín Gutiérrez-Yurrita Instituto Politécnico Nacional (México)

Jaime Castro-Campos Instituto Politécnico Nacional (México)

<http://orcid.org/0000-0003-2156-7412>

<https://orcid.org/0000-0002-3227-9750>

<https://orcid.org/0000-0003-3287-9008>

<https://orcid.org/0000-0002-7885-8803>

marleneacostajimenez@gmail.com

mvalderrabano@ipn.mx

pedro_joaquin_gutierrez@yahoo.com.mx

jcastroc60@gmail.com

Recibido: 21 de julio de 2019

Aprobado: 1 de diciembre de 2020

Resumen

El objetivo de este trabajo es presentar datos que muestran que la actividad humana es la indicadora de las directrices de cambio en el planeta. Para ello, se realizó un análisis crítico, con bases hermenéuticas de la literatura, apoyada con una revisión estadística de los datos que revelan cambios planetarios vinculados al proceso urbano, ubicándolo en el contexto de una nueva edad geológica: el antropoceno. Como resultado, se encuentran elementos que permiten establecer coincidencias entre el desarrollo económico, las “olas de urbanización” y el intervalo de tiempo en los que se presentan cambios sustanciales en la Tierra, que coinciden con la fecha que se ha marcado para el inicio del antropoceno. Una de las limitaciones para el análisis lo constituye la dificultad para obtener datos que muestren los cambios a nivel planetario de forma integral, por lo que se tiene que construir esa perspectiva. Precisamente, ese es el valor de este trabajo, ya que se orienta no solo hacia un análisis de los cambios, también presenta las alternativas que se han formulado a través de las agendas verde, blanca, gris, café y por el enfoque del techo ambiental. En las conclusiones, se apunta que el concepto de antropoceno, más allá de su aceptación para designar una edad geológica, es de utilidad para agrupar riesgos y puntos de inflexión desde una perspectiva integral, y sobre esa base, desarrollar las alternativas para respetar los límites planetarios y ubicarnos como humanidad bajo el techo ambiental.

Palabras clave: antropoceno, sustentabilidad urbana, techo ambiental, proceso urbano

Abstract

The objective of this work is to present data that show that human activity is the indicator of the guidelines for change on the planet. For this, a critical analysis was carried out, with hermeneutical bases of the literature, supported by a statistical review of the data that reveal planetary changes linked to the urban process, placing it in the context of a new geological age: The Anthropocene. As a result, there are elements that allow establishing coincidences between economic development, the “waves of urbanization” and the time interval in which substantial changes occur on the Earth, which coincide with the date that has been marked for the beginning of Anthropocene. One of the limitations for the analysis is the difficulty in obtaining data that shows the changes at the planetary level in an integral way, so this perspective has to be constructed. Precisely, that is the value of this work, since it is oriented not only towards an analysis of the changes, it also presents the alternatives that have been formulated through the green, white, grey and brown agendas as well as the environmental ceiling perspective. In the conclusions, it is pointed out that the concept of Anthropocene, beyond its acceptance to designate a geological age, is useful for grouping risks and turning points from an integral perspective, and on that basis, developing alternatives to respect the limits planetary, and place ourselves as humanity under the environmental ceiling.

Key words: Anthropocene, Urban sustainability, Environmental ceiling, Urban process.

Introducción

A partir de 1950 diferentes problemas ambientales han adquirido magnitudes colosales y esto ha conducido a que algunos científicos planteen que estamos muy cerca de sobrepasar los límites planetarios (Ehrlich & Ehrlich, 2009; Commoner, 2014). Dicha idea está acompañada de evidencias que han llevado a plantear que las actividades humanas están transformando el planeta de manera más rápida e intensa que la misma fuerza de evolución biológica y geológica, a tal grado que ahora hay más gente habitando ciudades que paisajes naturales (Seitzinger *et al.*, 2012). Tal es la relevancia y fuerza de cohesión que tienen entre sí las asociaciones económico-sociales en materia ambiental, por ejemplo: demografía humana, sostenibilidad, límites de la naturaleza, industrialización, contaminación y desastres naturales, que se ha acuñado un nuevo nombre para denominar este tiempo: antropoceno (Crutzen & Stoermer, 2000).

El avance del trabajo científico sobre el antropoceno tiene una relación muy estrecha con los resultados de la Primera Cumbre de la Tierra (Estocolmo 1972) y la Cumbre del Desarrollo Sostenible (Nueva York 2015), puesto que, cambia la forma de pensar acerca de los impactos que tiene la organización socioeconómica de las sociedades humanas sobre el medio ambiente para proponer un actuar diferente (Gutiérrez-Yurrita, 2017). Con la Cumbre de Estocolmo surge extraoficialmente el antropoceno como un concepto que indica la actividad humana como marca de las directrices de cambio en el planeta: un cambio abrupto que nació en la primera gran Revolución Industrial de los siglos XVIII-XIX, que creció con la Revolución Verde de mediados del siglo XX y se consolida con el advenimiento de la economía verde de principios del siglo XXI.

Desde este panorama de la cultura del mundo se analiza el desarrollo urbano, ubicando cronológicamente aspectos relevantes como los elementos para establecer coincidencias entre el desarrollo económico, el proceso urbano y el intervalo de tiempo en los que se ubica un cambio sustancial en el planeta que coinciden con la fecha que se ha propuesto para inicio del antropoceno. Así, con el propósito de analizar el proceso de desarrollo urbano en el marco del antropoceno, se ofrece un marco conceptual que reúne datos sobre fechas y factores que han llevado a un ecólogo de diatomeas dulceacuícolas (Eugene F. Stoermer) y a un químico atmosférico (Paul Jozef Crutzen) a proponer una nueva época geológica; posteriormente, se presenta información sobre el proceso urbano a nivel mundial, así como datos sobre los problemas ambientales en ese contexto. Luego, se aborda el enfoque del techo ambiental y los límites planetarios para sugerir que pueden representar una guía hacia la sostenibilidad urbana. En el último apartado se destacan algunos aspectos que se deben tomar en consideración para llevar a cabo un análisis integrado de la urbanización y el antropoceno en el que se enfatiza la necesidad de profundizar en la reflexión de las posibilidades para



que los actores que lideran y se benefician de los procesos económicos realmente participen de un proceso hacia la sostenibilidad sujetándose a los límites planetarios. En resumen, se trata de presentar datos que, sin provenir de la estratigrafía, muestran la rapidez de los cambios vinculados al proceso urbano que han tenido lugar a partir de la llamada “Gran Aceleración” y coinciden con la fecha que se ha establecido para el inicio del antropoceno.

Marco conceptual del antropoceno

La creación de una medida geocronológica con prefijos que denotan la influencia de lo humano sobre la Tierra no es nueva, pues, se ha intentado desde hace dos siglos. Stoppani (1873) la llamó era *Antropozoica* para resaltar la importancia que ha tenido el hombre en la transformación de la naturaleza. Asimismo, Le Conte (1883) denominó al reino de la mente *Psicozoico* y otorgó más poder a la razón que a las actividades físicas transformadoras del planeta como lo hizo el italiano Stoppani (Rull, 2017). Pavlov llamó a nuestra civilización *Antropógeno*, dada la terminación *geno* (periodo geológico), ya que, intuía que la aparición de los homínidos sería lo que marcara el inicio del periodo; la duración de este último sería casi la misma que la del cuaternario (2.5 millones de años), aunque la mayoría de los periodos duran entre 30 y 80 millones de años (el período está comprendido entre la era y la época geológica). Por último, Teilhard de Chardin, Édouard Le Roy y Vladimir Vernadsky (1924) hicieron conocido el término *Noösfera* para caracterizar nuestra época y, más tarde, el mismo Vernadsky (1929) acuñó el término *Biosfera* para nombrar la parte atmosférica de la tierra en donde se combinan los fenómenos de la vida con los de la geofísica (Méndez, 2001).

Cuando se habla de antropoceno, el problema planteado por diversos científicos de la geología no estriba en el concepto, sino en que se desea coligar nuestro modo industrial de producción y modelo socio-económico consumista a un tema de la geología basado en la estratigrafía con evidencias geológicas, biológicas y evolutivas bien arraigadas (Autin y Holbrook, 2012; Rull, 2017). El artículo original de Stoermer y Crutzen únicamente propone el término *Antropoceno* para la época geológica actual debido a que son las actividades humanas el mayor efecto modelador del planeta actualmente. No se trata de un artículo pretencioso de la geología, sino una carta dirigida al Programa Internacional Biosfera-Geosfera para alertarnos sobre las repercusiones que a nivel planetario tienen nuestras acciones irresponsables (Riese, 2013). Sin embargo, los geólogos inmediatamente aclararon que el antropoceno no es una época geológica oficial, pero se ha insistido para que se reconozca como *edad* o *piso geológico* con la terminología adecuada, por ejemplo: *Antropoiense*, *Antropociense* o *Antroposciense*. La taxonomía y nomenclatura de los términos geológicos, como los biológicos, debe ser precisa y clara, así como con mucha evidencia sólida.



Como parte de los antecedentes que dan pie a la formulación del concepto de antropoceno, desde diversas disciplinas se ha señalado el impacto que las actividades humanas tienen en la geosfera. En 1864 George Perkins Marsh en su libro *Man and Nature* señaló la influencia de los seres humanos sobre el ambiente. En 1945 Vladimir I. Vernadsky, Teilhard de Chardin y Le Roy plantearon que los seres humanos (una capa pensante asociada con la tecnología) constituyen una fuerza geológica que interviene en la transformación de la biosfera.

Teniendo como eje central la geografía, en 1955 se organizó el Simposio *Man's role in changing the face of the earth* en el que se abordó el tema de los cambios producidos por los seres humanos en la Tierra. En 1972, se publicó *Los límites del crecimiento: informe al Club de Roma sobre el predicamento de la humanidad* en el que esta organización no gubernamental señala que el planeta Tierra es espacialmente limitado para sostener un consumo ilimitado de recursos y de energía (Capel, 2003; Steffeny *et al.*, 2011; Ayestarán, 2012).

De esta forma, sobre la base de estos y otros aportes, a principios de los 1980, Stoermer propuso crear un nuevo término para caracterizar nuestra época: *antropoceno*; sin embargo, no tuvo mayor repercusión. No obstante, años más tarde, en conjunto con Crutzen escribió un pequeño artículo de menos de dos páginas que rápidamente se popularizó. Estos autores utilizan el término antropoceno para señalar que la humanidad se encuentra en una nueva época geológica caracterizada por la expansión demográfica y los elevados niveles de explotación *per cápita* de los recursos de la Tierra; utilizan el término para señalar la gravedad del impacto de las actividades humanas en la geología y la ecología en distintas escalas.

Así, desde el año 2000 ha estado en discusión la aceptación no solo de la denominación, sino del reconocimiento de las actividades humanas como una fuerza similar al de las “grandes fuerzas naturales” con capacidad para transformar la geosfera. Lo que en consecuencia conlleva a cuestionar sobre la fecha de cambio del holoceno al antropoceno y sobre cuáles serían los indicadores para establecer la datación del cambio y para ello se ha recurrido al análisis de los registros estratigráficos (Veland y Lynch, 2016). La definición de una época geológica conlleva registro estratigráfico que permita ver una tendencia o un cambio de las condiciones ecológicas medias del planeta fijadas en las rocas formadas durante un tiempo determinado, ya que se trata de una unidad geocronológica. Varios estudios cuestionan que aunque en los estratos superiores de ciertos lagos se encuentran vestigios de actividades humanas, estos no son suficientes para definir una época, ni para datar los cambios iniciales (Alonso Nugent, 2020); el *estratotipo*, por lo tanto, sigue sin definición (Crutzen, 2002; Autin y Holbrook, 2012; Rull, 2017).



Sin embargo, los estudios sobre el impacto de la huella antropogénica en el planeta y su relación con las crisis ambientales, cada vez más frecuentes e intensas, han continuado. Algunos investigadores ubican la existencia de un período temprano de la huella antropogénica durante el inicio de la agricultura y el pastoreo porque implicó deforestación. Otros estudiosos han señalado que fue con la revolución industrial cuando dio inicio porque durante este proceso se modificó la extensión territorial dedicada a la agricultura, además de que se incrementó el consumo de materias primas para la producción. Por último, el Grupo de Trabajo del Antropoceno ubica la década de los 50 (del siglo XX) como la etapa en que se inició el antropoceno, ya que esto se refleja en parte en la rápida degradación ambiental que tiene lugar en diversos ámbitos, así como cambios en el uso de suelo, consumo de agua dulce y pérdida de biodiversidad.

Las transformaciones derivadas de las primeras actividades de la agricultura y ganadería, así como las emanadas de la revolución industrial, de acuerdo con los estudios estratigráficos, muestran señales diacrónicas, por lo que no es posible hablar de una nueva época geológica a partir de estas actividades. En cambio, de acuerdo con el Grupo de Trabajo del Antropoceno, a partir de la llamada Gran Aceleración –ubicada aproximadamente en 1950- es posible encontrar señales estratigráficas sincrónicas que permiten sugerir el cambio del holoceno al antropoceno. Estas señales son las producidas a partir del inicio de la era nuclear, conocido como periodo atómico (comenzando en 1946 como resultado de la explosión de la bomba Trinity), se refieren a la dispersión de radionucleidos artificiales, precisamente en el año de 1952 cuando se encuentran distribuidos a nivel planetario (Crutzen & Stoermer, 2000; Cearreta, 2015; Zalasiewicz, *et al.*, 2015; Rull, 2017; Steffen, Grinevald, Crutzen & McNeill, 2017).

El Grupo de Trabajo del Antropoceno, desde 2009, busca evidencias para que la Comisión Internacional de Estratigrafía (que a su vez es un subcomité de la Unión Internacional de Ciencias Geológicas) acepte formalizar el antropoceno como una nueva época geológica (Steffen, 2011; Cearreta, 2015; Zalasiewicz, Williams, Haywood, & Ellis, 2017). En el 35° Congreso Geológico Internacional realizado del 27 de agosto al 4 de septiembre del 2016, el Grupo de Trabajo del Antropoceno presentó un informe sobre el antropoceno. En ese documento se acepta que el concepto puede referirse a un fenómeno que tiene una escala suficiente para considerarlo dentro de la Tabla Cronoestratigráfica Internacional como una nueva época/serie, pero que no es fácil diferenciarlo del holoceno, por lo que indican que hace falta más trabajo experimental y teórico.

El Grupo de Trabajo del Antropoceno ha concluido que el cambio aún no se puede formalizar porque es necesario seleccionar localidades (estratotipos) para llevar a cabo un muestreo y análisis adicionales como parte del proceso de formalización del antropoceno como nueva época geológica (Cearreta, 2016).



Los elementos propuestos para determinar su formalización incluyen las señales estratigráficas de radionucleidos; también se ha propuesto considerar los llamados tecnofósiles como bolígrafos, teléfonos celulares y cepillos dentales (Cearreta, 2015).

Además, se ha considerado la posibilidad de utilizar los residuos plásticos como indicadores estratigráficos debido a que se encuentran presentes en número suficiente en espacios marinos y terrestres en diversas partes del mundo, aunque no puedan considerarse marcadores primarios para definir el antropoceno (Zalasiewicz, Waters, Ivar Do Sul *et al.*, 2016). A partir de este panorama, se puede considerar por el momento al antropoceno como un concepto popular *-buzzword-*, con su referente principal en el desarrollo económico y sus consecuencias en el ambiente. Aunque, no se debe perder de vista que el 21 de mayo del 2019, el Grupo de trabajo del Antropoceno realizó una votación vinculante, por mayoría, para considerar que el antropoceno puede tratarse como una unidad cronoestratigráfica formal y que las bases estratigráficas para establecer el antropoceno se ubican en la mitad del siglo XX (Subcommission on Quaternary Stratigraphy, 2019).

Tomando esto como base, el objetivo del trabajo es presentar datos que muestran que la actividad humana es la que marca las directrices de cambio en el planeta y que los cambios más profundos tienen relación con el proceso urbano que se presenta a partir de la segunda mitad del siglo XX, proceso que coincide con el periodo que se propone para reconocer una nueva edad geológica: el antropoceno.

Método y técnicas de trabajo

El desarrollo de este estudio se fundamentó en un trabajo de tipo documental de carácter mixto; se estableció como estrategia un análisis de tipo hermenéutico para los apartados cualitativos, el cual consistió en la recuperación de las fuentes documentales de mayor impacto en el tema y su sistematización y análisis se realizó a través de un análisis crítico. La parte cuantitativa partió de los datos estadísticos mundiales que sirvieron para alimentar un sistema de información que permitió analizar el proceso urbano en el contexto del antropoceno. Los datos obtenidos fueron organizados en un sistema de información de Excel con macros para poder vincular contenidos y con base en él. Con respecto al proceso urbano, el sistema de información generado permitió contar con los datos para formular una línea del tiempo de tres vías para ubicar, comparar y analizar: a) los momentos significativos del desarrollo urbano expresados en las llamadas “olas de urbanización”, b) ubicar las referencias temporales que se establecen para el inicio del antropoceno y c) señalar algunos fenómenos que tienen lugar dentro del proceso urbano como la concentración de población en ciudades, los cambios



en el uso del suelo, la huella ecológica o la aparición de las megaciudades. En este panorama se destaca la condición de México, país predominantemente urbano que enfrenta múltiples problemas ambientales.

Además de la información mencionada, se incorporó el enfoque de los límites planetarios con el propósito de presentar un panorama integral que incluya la visión de los problemas ambientales, así como una mirada sobre las líneas que pueden orientar las acciones de las sociedades humanas para llevar una vida socialmente más sostenible.

Resultados

Urbanización: ciudades y megaciudades

Desde 1950 la población en áreas rurales ha disminuido lentamente, contrario a lo que sucede con la población urbana que va en incremento constante (UNFPA, 2007). El mundo tiende a ser urbano cada vez con mayor celeridad. En el año de 1800 aproximadamente el 3% de la población mundial habitaba en ciudades, en 1900 la población urbana era menos del 10%. Para 1950 se calculaba que el 29% de la población mundial eran habitantes citadinos (McDonald *et al.*, 2013). Actualmente, de la población mundial calculada en 7,238 millones, entre el 53% y 54% habitan en zonas urbanas (Figura 1).

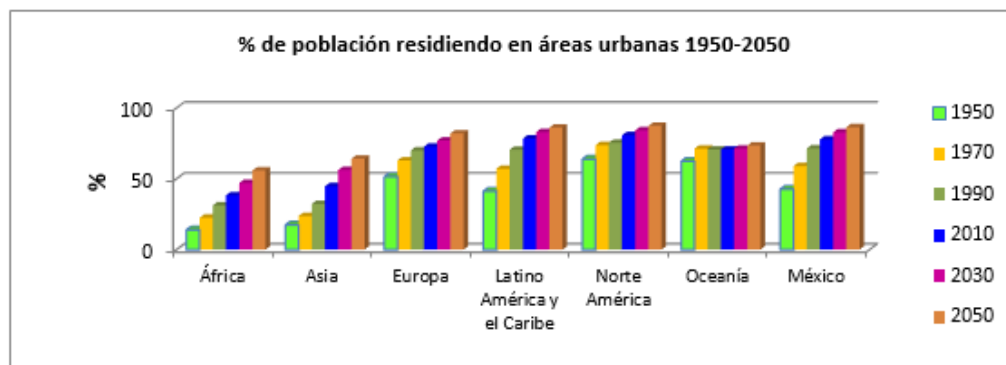


Figura 1. Porcentaje de población en áreas urbanas por región (1950-2050)¹

La ubicación temporal del crecimiento demográfico en ciudades ha llevado a plantear la existencia de “olas de urbanización”. La primera de ellas tuvo lugar en América del Norte y en Europa entre 1750 y 1950, lapso en el que la población urbana de estas regiones pasó del 10% al 52% (15 millones a 423 millones). La segunda ola de urbanización se inició en 1950 y abarcará hasta el año 2030

¹ Fuente: elaborado con base en United Nations, Department of Economic and Social Affairs, Population Division (2014). World Urbanization Prospects: The 2014 Revision, CD-ROM Edition. (<http://esa.un.org/unpd/wup/CD-ROM/>)



(UNFPA, 2007). Esta tiene lugar en los países que dentro de la asimetría y desigualdad de la economía-mundo son denominados periféricos por encontrarse en desventaja, lo que se refleja en características como bajos salarios para trabajadores, escaso desarrollo tecnológico o marginación social –entre estos países están los latinoamericanos– (Ramírez, 2008).

En la segunda ola de urbanización se prevé que la población urbana pasará de 309 a 3,900 millones, lo que equivale al 53% de la población total (UNFPA, 2007). Estos datos revelan que hay una escala temporal y espacial de la urbanización en las que se conjugan distintas dimensiones que se expresan en cada territorio y ciudad de manera específica (Fragkias, Güneralp, Seto, & Goodness, 2013). Por lo que el incremento de la población mundial tendrá lugar principalmente en las ciudades (Castaños, 2005).

En el año 2050 la población mundial llegará a un aproximado de 9 mil 300 millones de personas (UNFPA, 2011) con una sociedad eminentemente urbana (Castaños, 2005; Population Reference Bureau, 2014). Se prevé que este incremento será mayor en África y Asia (Castaños, 2005). Así, se puede sugerir que África será el continente que experimente la tercera ola urbana triplicando su población: en 2011 contaba con 1,000 millones de habitantes, pero durante el presente siglo superará en seis veces a la población de América Latina y el Caribe y en más de 15 veces el crecimiento poblacional de Asia. En contrapartida, para el 2020 el crecimiento poblacional de Europa se reducirá (UNFPA, 2011; NU, 2014).

Desde el siglo XX y lo que va del siglo XXI se han formulado distintas tipologías para referirse a las ciudades y sus especificidades, como las megaciudades, en las que el factor central de los procesos económicos y la innovación tecnológica-informacional es el conocimiento, elemento clave para la reorganización de procesos económicos caracterizados por la tercerización y desindustrialización (Micheli, 2010).

Inicialmente no existía un consenso sobre cuántas personas formaban una megaciudad. Así, en 1950 solo Nueva York y Tokio eran consideradas en esta categoría por contar con más de diez millones de habitantes (Sorensen & Okata, 2010; Sekovski *et al.*, 2012; Kraas & Mertins, 2014). Algunos de los elementos que dieron pie a las megaciudades están relacionados con la economía de escalas, las mejoras en la comunicación y en el transporte, las políticas de mercado de vivienda y cambios en el uso del suelo, así como la incorporación administrativa de territorios urbanizados (Lim, 2005; McDonald *et al.*, 2013; Kraas & Mertins, 2014).



A partir del criterio cuantitativo de considerar como megaciudades a las que tienen diez o más millones de habitantes (Sekovski *et al.*, 2012), se tiene que en 1975 existían solamente cuatro megaciudades en el mundo, pero en la década de los 90 el número ascendió a diez. Actualmente, hay 29 megaciudades que en total reúnen 453 millones de habitantes, esto es, uno de cada ocho habitantes urbanos. Para el año 2030 se prevé la existencia de 39 o 41 megaciudades en el mundo; la mayor parte de ellas se encontrará en los países periféricos, liderando estará Asia, seguida de América Latina y el Caribe (Siemens, 2007; Sorensen & Okata, 2010; UNFPA, 2011; Metrópolis 2011; NU, 2014). Aunado al incremento de megaciudades, resulta relevante reflexionar sobre la rapidez en que las ciudades han entrado en esta categoría. En la figura 2 se muestra una línea del tiempo marcando los hitos en la historia del crecimiento de las ciudades y la hipotética entrada del antropoceno, fechado a principios de los años 50.

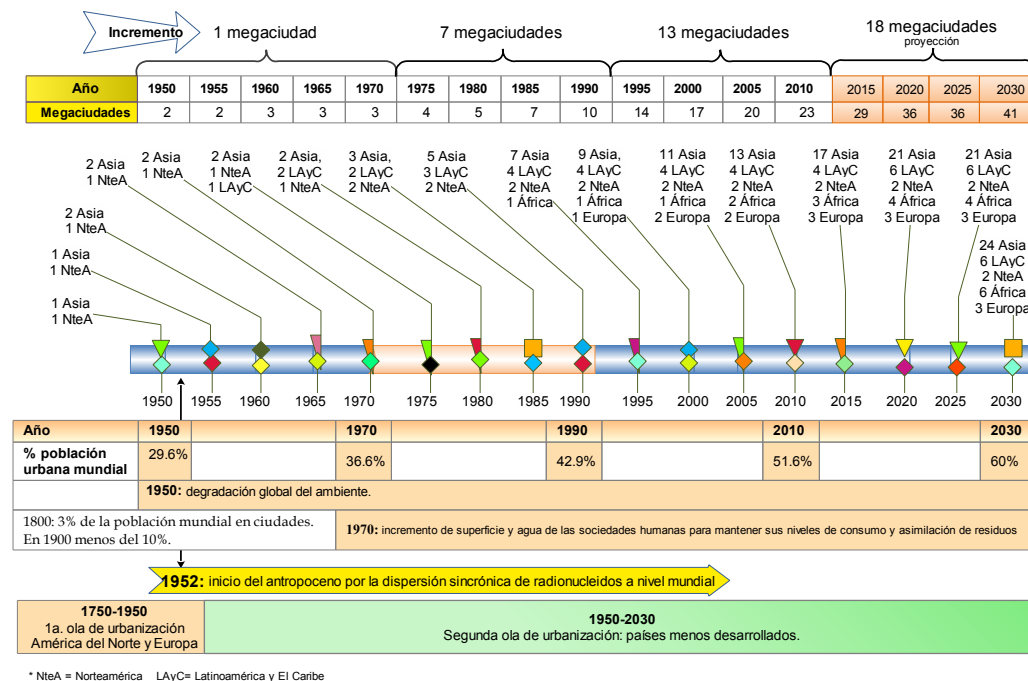


Figura 2: Línea del tiempo: urbanización, megaciudades y antropoceno²

Las siete agendas de la ciudad del futuro

La velocidad con la que se suman más ciudades a la categoría de megaciudad y los diferentes cambios que esto trae consigo ha llevado a que los gobiernos nacionales y locales enfrenten distintos retos en la administración pública de los bienes y servicios ambientales (NU, 2014). Debido a la rápida transición del ambiente

2 Elaborado con base en datos de United Nations, Department of Economic and Social Affairs, Population Division (2014). World Urbanization Prospects: The 2014 Revision, CD-ROM Edition. (<http://esa.un.org/unpd/wup/CD-ROM/>).



natural y rural al ambiente urbano, el desarrollo de las ciudades tiene por lo menos siete agendas secuenciales, pero imbricadas y vinculadas con los desafíos ambientales y de generación en riqueza que debe atender:

Agenda blanca: agenda global que relaciona el desarrollo de políticas específicas para cada ciudad con un modelo de gobierno colaborativo –gobernanza– (Hall & Pfeiffer, 2000).

Agenda café: relativa al manejo de residuos y suministro de agua (Sorensen & Okata, 2010).

Agenda gris: relacionada con la contaminación del aire y del agua (Sorensen & Okata, 2010).

Agenda verde: para la sostenibilidad de ecosistemas y sistemas de soporte (Sorensen & Okata, 2010).

Agenda índigo: relacionada con la movilidad de las personas, esencialmente del trabajo al hogar (Soto & Álvarez, 2012).

Agenda amarilla: temas de desarrollo de la ciudad con perspectiva de crecimiento de la misma a través de la financiación para prevenir desastres socio-ambientales –resiliencia urbana– (Brugmann, 2012).

Agenda magenta: vinculada con la generación de calor y su inminente ruta de disipación mediante diversas fuentes de energía hacia el exterior –ciudad región– (Gutiérrez-Yurrita, 2013).

Relación entre urbanización, deterioro ambiental y límites planetarios

El avance de la urbanización coincide con procesos de degradación global en el ambiente que incluyen un incremento en el consumo de recursos naturales, pérdida de hábitats y cambio en ecosistemas (McDonald *et al.*, 2013). También coinciden con el desabasto de recursos naturales en áreas rurales y cambios de uso de suelo natural y/o agrícola para utilizarlos como áreas de disposición final de residuos (Riera, 2013), ya que desde 1970 se han incrementado las cantidades de superficie, agua y abastecimiento de alimentos que necesitan las sociedades humanas para mantener sus niveles de consumo y asimilación de residuos generados, a tal grado que en un año la humanidad urbana demanda más de lo que el planeta puede generar en ese mismo periodo (UNFPA, 2011).

De acuerdo con Seto, Parnell y Elmqvist (2013) en el siglo XXI hay cinco tendencias urbanas interdependientes:



1. Expansión física de las áreas urbanas: más rápida que el incremento de la población urbana, primero en Norteamérica y Latinoamérica, después en Asia y posteriormente en África.
2. Modificación del clima local y regional: visible a través de islas urbanas de calor y la generación de contaminantes atmosféricos. Las islas de calor pueden propiciar nuevas variaciones hidrometeorológicas; la concentración de aerosoles y otras actividades humanas, pueden tener repercusiones en la producción primaria, así como en la modificación de las funciones de los ecosistemas.
3. Expansión del paisaje construido: se desarrolla bajo una perspectiva social, una mayor urbanización incrementará la demanda de los recursos naturales de forma concentrada en áreas pequeñas con alta densidad humana.
4. Rápido crecimiento de urbanización: esta tendencia tiene connotaciones ecológicas debido a que muchas ciudades tienden a crecer hacia donde están los paisajes naturales mejor conservados –áreas naturales protegidas–, y estéticos –zonas costeras–.
5. Las próximas expansiones urbanas tendrán lugar en zonas con capacidades limitadas, en lo económico e institucional: esta tendencia es de tinte económico debido a que las mejores áreas para vivir ya estarán ocupadas y las personas de menores recursos ocuparán los peores sitios, con mayor riesgo ambiental, lo que incrementará su condición de grupo vulnerable.

Respecto del cambio de uso del suelo, en el año 2000 la cobertura del suelo urbano estaba considerada en 60,5875.44 km² y en el 2050 es posible que se ubique en un intervalo comprendido entre 117,0574.63 y 318,1951.76 km² (Angel *et al.*, 2010). Podría haber más crecimiento del suelo urbano durante los primeros treinta años del siglo XXI que en el resto de la historia urbana del mundo. El crecimiento urbano al interior de cada país dependerá de las políticas de uso de suelo, de los costos de transporte y de los ingresos (Fragkias *et al.*, 2013). El incremento del suelo urbano se presentará en todas las regiones del mundo, pero las proyecciones prevén que hacia el 2050 será mayor en los países de economía periférica y, de acuerdo con distintos escenarios elaborados por *The Lincoln Institute of Land Policy*, será en África Subsahariana, así como en el sur y centro de Asia en donde se presentarán los mayores incrementos de cobertura urbana. En América Latina el incremento aún será significativo.



Por otra parte, en el siglo XX el consumo *per cápita* de materiales tuvo un incremento de 4.6 a 10.3 toneladas por año (McDonald *et al.*, 2013); este consumo tiene relación con la huella ecológica que las sociedades humanas dejan en el planeta Tierra.³ Los países con mayor ingreso tienen una huella ecológica más elevada. En el cuadro 1 se aprecia la huella ecológica por regiones. Estados Unidos y Canadá, así como Oceanía y Europa son los que tienen la mayor huella ecológica de consumo. México, sin ser un país más desarrollado que otros de América Latina, tiene una huella ecológica superior a la media latinoamericana en varios aspectos.

Cuadro 1. Huella ecológica por ingresos y por regiones comparada con México 2007*

Huella ecológica por países de acuerdo con sus ingresos (hectáreas globales <i>per cápita</i>)							
	Huella ecológica de consumo	Huella tierras de cultivo	Huella pastoreo	Huella bosques	Huella pesca	Huella carbono	Huella de suelo urbanizado
Mundo	2.7	0.59	0.21	0.29	0.11	1.44	0.06
Países ingreso alto	6.1	1.02	0.23	0.70	0.26	3.78	0.11
Países ingreso medio	2.0	0.54	0.15	0.20	0.11	0.88	0.07
Países ingreso bajo	1.2	0.46	0.11	0.24	0.06	0.25	0.07
Huella ecológica por regiones comparado con México (hectáreas globales <i>per cápita</i>)							
	Huella ecológica de consumo	Huella tierras de cultivo	Huella pastoreo	Huella bosques	Huella pesca	Huella carbono	Huella de suelo urbanizado
África	1.4	0.51	0.21	0.30	0.07	0.26	0.06
Asia	1.8	0.49	0.06	0.14	0.12	0.90	0.07
Europa	4.7	1.06	0.19	0.55	0.22	2.54	0.12
LA y C	2.6	0.65	0.63	0.39	0.11	0.72	0.08
México	3.0	0.83	0.32	0.33	0.08	1.37	0.06
USA-Canadá	7.9	1.06	0.15	1.09	0.10	5.42	0.07
Oceanía	5.4	0.58	1.14	0.93	0.35	2.32	0.06

*Fuente: Global Footprint Network. *Cuentas Nacionales de la Huella Ecológica y Biocapacidad por Naciones* Edición 2010

3 La huella ecológica mide la cantidad de tierra y mar biológicamente productivos que un individuo, una región, toda la humanidad o determinada actividad humana requiere para producir los recursos que consume y absorbe los desechos que genera y compara esta medida con cuánta área de tierra y mar está disponible: http://www.footprintnetwork.org/es/index.php/GFN/page/frequently_asked_questions/#gen1



Un ejemplo de las actividades humanas que tienen relación con el consumo de energía y problemas de contaminación es el de la movilidad y el uso de transporte automotor. De esto, Peter Hall (1998) señala que en el período 1890-1915 tiene lugar la producción en masa de la movilidad con la producción del automóvil. Como se sabe esta producción comenzó en Europa.

En 1903 el automóvil aún se consideraba un lujo, pero con Henry Ford se inició la producción en serie del automóvil y para los años 1911-1916 se convierte en un objeto de consumo masivo. Lo anterior contribuyó a que en 1914 la industria automotriz pasara del lugar 77 al 6 de la industria americana. La producción en serie significó el incremento de empleos y salarios en la rama automotriz, así como la mejora del transporte de mercancías. Esto es ejemplo de la relación entre concentración demográfica, movilidad y procesos económicos (Gakenheimer, 1998).

Superación de límites planetarios y techo ambiental

Desde la perspectiva de la sostenibilidad, se ha indicado que es necesario asegurar que todas las personas tengan recursos para cubrir sus necesidades y ejercer sus derechos humanos, por tanto, la equidad es un reto a vencer (Gutiérrez-Yurrita, 2015). Para avanzar en ese sentido, se ha planteado que se debe considerar un *techo ambiental* que brinde un espacio de seguridad para la humanidad, este enfoque plantea la necesidad de establecer límites planetarios.

La propuesta para establecer los límites planetarios se deriva del trabajo del *Stockholm Resilience Centre* en el que se alude diez procesos críticos del sistema Tierra: 1) cambio climático, 2) tasa de pérdida de riqueza biológica, 3) ciclo de nitrógeno, 4) ciclo del fósforo, 5) agotamiento del ozono estratosférico, 6) acidificación del océano, 7) uso global del agua dulce, 8) cambio del uso del suelo, 9) carga de aerosoles atmosféricos y 10) contaminación química (cuadro 2).

El enfoque del techo ambiental está basado en los tres aspectos de debate continuo desde la aparición del concepto de desarrollo sostenible: a) una visión integrada que destaca la interconectividad entre las dimensiones social, económica y ambiental; b) la necesidad de reubicar las prioridades económicas para tener como objetivo el bienestar humano y no el crecimiento económico y c) formular esquemas de medición más allá del producto interno bruto para evaluar el crecimiento económico teniendo en consideración los factores económicos, los fundamentos sociales y los límites planetarios.



Cuadro 2. Límites planetarios

Proceso del sistema Tierra	Indicadores	Límite propuesto	Estado actual (a partir de 2009)	Valor preindustrial
Cambio climático	i) Concentración atmosférica de dióxido de carbono (partes por millón en volumen)	350	387	280
	ii) Cambio en el forzamiento radiactivo (vatios por metro cuadrado)	1	1.5	0
Tasa de pérdida de riqueza biológica	Tasa de extinción (número de especies por millón de especies, por año)	10	>100	0.1-1
Ciclo de nitrógeno (parte de un límite con el ciclo de fósforo)	Cantidad de N ₂ eliminado de la atmósfera para uso humano (millones de toneladas por año)	35	121	0
Ciclo de fósforo (parte de un límite con el ciclo del nitrógeno)	Cantidad de fósforo que fluye hacia los océanos (millones de toneladas por año)	11	8.5-9.5	-1
Agotamiento del ozono estratosférico	Concentración de ozono (unidad Dobson)	276	283	290
Acidificación oceánica	Estado de saturación media global de aragonita en agua de mar superficial	2.75	2.90	3.44
Uso mundial de agua dulce	Consumo de agua dulce por los seres humanos (km ³ por año)	4,000	2,600	415
Cambio en el uso del suelo	Porcentaje de la cubierta terrestre mundial convertida en tierra de cultivo	15	11.7	Low
Carga de Aerosoles Atmosféricos	Concentración total de partículas en la atmósfera, sobre una base regional	A ser determinado		
Contaminación química	Cantidad emitida y concentración de contaminantes orgánicos persistentes, los plásticos, los perturbadores endocrinos, los metales pesados y los residuos nucleares en el ambiente mundial, efectos sobre el ecosistema y el funcionamiento del sistema terrestre que produce la contaminación	A ser determinado		

Fuente: Rockström *et al.*, 2009

Una visión que se está haciendo *viral* sobre cómo entender el mundo bajo la idea de techo planetario es la de la *gran dona* (Raworth, 2012). El planeta se visualiza como un mega dona de varias capas: en la exterior están los grandes retos de la humanidad como el cambio climático, en la segunda está el techo ambiental, la tercera marca cómo debe ser el desarrollo humano y las inferiores los valores que se deben seguir.

Discusión: hacia un análisis integrado de urbanización, antropoceno y límites planetarios

La expectación hacia una formalización del antropoceno como una nueva edad geológica, si bien, está a cargo del Grupo de Trabajo del Antropoceno de la Comisión Internacional de Estratigrafía, podría tener un impacto para brindar información que ayude a perfilar líneas de acción para la adaptación, la conservación y la protección de las condiciones que posibiliten la existencia humana en un marco de equidad y justicia social, en el presente y futuro.

El análisis del proceso urbano en el marco del antropoceno permite ubicar, como lo ejemplifica el ejercicio realizado, elementos de coincidencia entre ambos fenómenos, además de ayudar a vislumbrar que en comparación con los procesos y ritmos de cambio de la naturaleza (que por lo general duran millones de años y en lo específico, solo minutos en una catástrofe) los procesos de cambio en el ambiente en los que se ven involucradas las actividades humanas son mucho más rápidos.

Encontramos que hay al menos dos razones por las cuales la humanidad altera significativamente el planeta: a) modificamos abruptamente, en tiempo generacional y ecológico, patrones evolutivos –somos, por ejemplo, promotores de deriva génica, favorecemos procesos de especiación por varianza, causamos alteraciones en la hibridación y fenología reproductiva–; b) los cambios que provocamos también ocurren en escalas espaciales cortas –ecotopo o hábitat, en ocasiones ecosistema o eco sección y rara vez en ecodistrito o cuenca hidrográfica–, alterando la sucesión y progresión ecológica en ritmos y direcciones (Gutiérrez-Yurrita, 2016). La intensidad de los cambios que generamos los humanos es un factor que lleva a cuestionar la ruta que han seguido las sociedades humanas a través de su historia para establecer diferentes modelos socioeconómicos y esquemas de uso de los recursos naturales para sostenerlos.

Es difícil negar que el rumbo seguido ha culminado en que la economía y no la protección ambiental, sea el motor que más ha contribuido a la aparición de una edad geológica nueva dentro de la época del holoceno o, posiblemente, a la aparición de una nueva época geológica: el antropoceno (Seitzinger *et al.*, 2012; Rull, 2017). El darnos cuenta de que estamos al borde de un colapso ambiental



nos obliga a reflexionar en nuestro futuro de manera dicotómica y condicional. Si se acepta que hay un techo ambiental y se puede sugerir que si el crecimiento urbano continua, entonces alcanzaremos ese techo y será la extinción de nuestra especie y civilización o habremos desarrollado tal progreso en tecnología y políticas que sabremos manejarnos al límite de la asíntota cuando el desarrollo sostenible se hace duradero.

Esta reflexión, coloca en el centro de nuestra civilización unas cuestiones fundamentales: ¿Las personas que lideran y se benefician con el proceso económico-tecnológico para mantenernos al límite del techo ambiental, serán capaces de seguir las orientaciones para respetar este techo? ¿Qué tipo de acuerdos locales, regionales, nacionales y globales serían necesarios y quiénes los encargados de guiar su cumplimiento?

Muchos estados-nación han perdido capacidad de gobierno para establecer sus propias políticas de desarrollo, siguiendo su cultura, tradiciones y tiempos de evolución como sociedad de un país. El poder económico internacional es el poder que *de facto* orienta la ruta de las políticas, por ello, este es un tema fundamental sobre el que se tendrá que trabajar para encontrar rutas clave que determinen políticas de estado (exclusivas de la administración pública de una nación), políticas públicas –manera en la cual se resolverán los desafíos socio-ambientales y económicos en conjunto, sociedad y administración pública– y políticas internacionales de desarrollo que establecen (refiriéndonos a nuestro país) cómo México vinculará en sus ordenamientos y estrategias de desarrollo y lo pactado al firmar y ratificar convenios internacionales. Esto hace necesario que la administración pública funcione de una manera más ágil ante la necesidad de cambios y no bajo una lógica de “es lo que la norma establece”, una administración más ágil, pero también más colaborativa que haga posible una gobernanza que conjugue distintos conocimientos y recursos que posibiliten una acción efectiva ante los cambios que impone la situación que enfrenta la humanidad.

Vivir en las ciudades durante el antropoceno implica coexistir en una sociedad de moda, cibernética y de consumo, pero no implica vivir en una sociedad sostenible y en ese sentido, es la propia vida humana la que se ve amenazada, pues, aunque la cultura urbana parece ignorar las bases ecológicas, es innegable que se requieren para la existencia de los seres humanos. Ante las preguntas sobre quién o quiénes son los responsables de los cambios atmosféricos, hídricos y geológicos, ningún sector se siente culpable. La percepción más generalizada es que la culpa es de los otros (Gutiérrez-Yurrita, 2015). Lo cierto es que estamos viviendo una etapa de mayor riesgo que antes, somos sociedades urbanas más alejadas de nuestros orígenes naturales y eso nos hace más vulnerables y menos resilientes de tal forma que, para revertir esta tendencia, tenemos que inyectar cada día más ingresos económicos para nuestra existencia (Brugmann, 2012).



Así es que el análisis sobre el antropoceno y la urbanización plantea tres aspectos que deben abordarse: a) la necesidad de trabajo colaborativo entre diferentes sectores científicos, pero también con otros actores sociales, del gobierno y la sociedad civil para trazar rutas de acción orientadas a la sostenibilidad; b) la posible formalización del antropoceno como edad geológica puede incentivar una mayor integralidad e impacto si se nutre de un trabajo interdisciplinario, por ejemplo, considerar los datos que ofrece análisis del proceso de urbanización como el realizado por *The Lincoln Institute of Land Policy* y c) generar las posibles alternativas de acción para hacer frente a las problemáticas que las sociedades humanas enfrentan en el antropoceno.

En este ámbito, nuevamente se enfatiza la necesidad de trabajo interdisciplinario como considerar investigaciones como el de los límites planetarios generado por el *Stockholm Resilience Centre*, ya que puede ser una base para que desde distintas disciplinas y diferentes enfoques –y no solo los de las ciencias naturales-, se generen las líneas de acción para análisis integrados que tomen en cuenta la economía, la demografía, el ámbito ecológico, político y los elementos simbólicos y culturales.

De esta forma, se propone que desde la investigación, el antropoceno es un *concepto puente* del dominio de la economía con un marco teórico sólido afincado en el contexto de la sostenibilidad que puede ayudar a: 1) realizar análisis de las propiedades emergentes en sistemas socio ecológicos para descubrir las conectividades que pueden transformar los paisajes; 2) comprender el nexo entre urbanización y consumo de recursos, así como también la relación entre lo natural, lo rural y lo urbano, considerando de igual manera los niveles, formas de consumo y estilos de vida; 3) develar los riesgos sistémicos y puntos de inflexión a nivel planetario, enfoque desde el que se indica que hay límites planetarios que se ven influidos por procesos sociales, económicos y culturales (Brondizio, *et al.*, 2016) que deben ser respetados.

Conclusiones

A pesar de no estar formalizado el cambio del holoceno al antropoceno, se considera que el concepto es de utilidad porque permite agrupar riesgos y puntos de inflexión desde una perspectiva integral que llaman la atención a los gobiernos, la academia y otros actores para actuar de manera articulada y con la prontitud que requiere la época que vive la humanidad.

La evidencia hasta el momento sugiere que el antropoceno podría ser una edad de la época del holoceno, de esta forma no se entra en contradicciones estratigráficas y se revelan muchos impactos humanos que dejan y dejarán huella geológica. También, el enfoque del techo ambiental y los límites planetarios



proporcionan una ruta para generar líneas de acción que ayuden a enfrentar los problemas actuales de manera conjunta por los sectores sociales, políticos, económicos y la administración pública. Así, con este trabajo no solo se presenta el problema, también algunas de las propuestas que se han formulado para mostrar y atender los riesgos que enfrenta la humanidad desde el siglo XX.

En conjunto, el concepto de antropoceno y el enfoque de los límites planetarios ponen de manifiesto múltiples desafíos y riesgos que enfrentan las sociedades humanas en diversas y diferentes escalas, por lo que es necesario difundir mayor información en torno a ellos para promover la acción de los diferentes sectores sociales. Los retos ambientales para las sociedades humanas contemporáneas también plantean desafíos para los científicos de diferentes disciplinas, quienes deben fortalecer el trabajo interdisciplinario, el trabajo conjunto con los sectores de gobierno y con la sociedad para promover el conocimiento y sugerir rutas de atención. ☸



Referencias

- ANGEL SHLOMO *et al.* (2010). "A planet of Cities. Urban Land Cover Estimates and Projections for All Countries, 2000-2050". En: *Lincoln Institute of Land Policy*. Recuperado de <http://www.lincolninst.edu/publications/working-papers/planet-cities>
- AUTIN, WHITNEY & JOHN HOLBROOK (2012). "Is the Anthropocene an issue of stratigraphy or pop culture". En: *GSA Today*. 22, Núm. 7.
- AYESTARÁN, IGNACIO (2012). "La interfaz entre la biosfera y la noosfera: pensar las esferas de la sostenibilidad en la era del Antropoceno". En: *Ludus Vitalis*. Vol. XX, Núm. 38. BRONDIZIO, EDUARDO S., *et al.* (2016). "Re-conceptualizing the Anthropocene: A call for collaboration". En: *Global Environmental Change*. 39.
- BRUGMANN, JEB (2012). "Financing the resilient city". En: *Environment and Urbanization*. 24, Núm. 1.
- CAPEL, HORACIO (2003). "La geografía y los dos coloquios sobre la incidencia del hombre en la faz de la Tierra". En: *Biblio 3W. Revista Bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales*. Vol. VIII, Núm. 459. Recuperado de <http://www.ub.edu/geocrit/b3w-459.htm>
- CASTAÑOS LOMNITZ, HERIBERTA (2006). "Las megaciudades y la transición urbana". En: *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*. XLVII, Núm. 195.
- CASTELLS, MANUEL (2011). "Space of fows, space of places: Materials for a theory of urbanism in the information age". En: *The cybercities reader*. Recuperado de <http://www.paulos.net/teaching/2009/AE/readings/protected/CyberCitiesReader-Castells.pdf>
- CEARRETA, ALEJANDRO (2016). "El Antropoceno y los pasos necesarios para su posible formalización tras el 35º Congreso Geológico Internacional 2016". En: *Cuaternario y Geomorfología*. Vol. 30, Núm. 3-4.
- CEARRETA, ALEJANDRO. (2015). *La definición geológica del Antropoceno según el Anthropocene Working Group (AWG)*. Enseñanza de las Ciencias de la Tierra. Recuperado de https://www.researchgate.net/publication/301487509_La_definicion_geologica_del_Antropoceno_segun_el_Anthropocene_Working_Group_AWG
- COMMONER, BARRY (2014). *The closing circle: nature, man, and technology*. USA, Random House Inc.



- CRUTZEN, PAUL J. & EUGENE F. STOERMER (2000). "The "Anthropocene". En: *Global Change News Letter*.
- CRUTZEN, PAUL (2002). "Geology of mankind". En: *Nature*, 415 (6867).
- EHRlich, PAUL & ANNE EHRlich (2009). "The population bomb revisited". En: *The electronic journal of sustainable development*. Vol. 1, Núm. 3.
- FONDO DE POBLACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS (2007). *Estado de la población mundial 2007. Liberar el potencial del crecimiento urbano*. Nueva York: Naciones Unidas.
- FRAGKIAS, MICHAEL *et al.* (2013). "A synthesis of global urbanization projections". En: Thomas Elmqvist, *et al.* *Urbanization, Biodiversity and Ecosystem Services: Challenges and Opportunities: A Global Assessment*. EEUU: Springer.
- GAKENHEIMER, RALPH (1998). "Los problemas de la movilidad en el mundo en desarrollo". En: *EURE (Santiago)*. 24, Núm. 72. Recuperado de <https://dx.doi.org/10.4067/S0250-71611998007200002>
- GUTIÉRREZ-YURRITA, P. J. (2013). "Hacia el diseño de una ciudad sustentable". En: *Pragma, espacio y comunicación visual*. 4, Núm. 9.
- GUTIÉRREZ-YURRITA, PEDRO JOAQUÍN (2015). "Social and citizen perception on Human Rights and security due to climate change policies in México". En: *Conference Proceedings of the Annual International Conference on Interdisciplinary Legal Studies*. U.K.: University of Oxford.
- GUTIÉRREZ-YURRITA, PEDRO JOAQUÍN (2016). "La ecología hoy, en tiempos del fracking". En: Valencia Martín, G. y J. Rosa Moreno. *Derecho y Fracking*. España: Thomson Reuters-Aranzadi.
- GUTIÉRREZ-YURRITA, PEDRO JOAQUÍN (2017). "[Desarrollo Sustentable] El peligro de ser irrelevante (parte IV)". En: *Serendipia*. IX, Núm. 46.
- HALL, PETER & ULRICH PFEIFFER (2000). *Urban future 21: a global agenda for twenty-first century cities*. London, UK: Spon Eds.
- HALL, PETER (1998). *Cities in Civilization*. EEUU: Trafalgar Square.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y GEOGRAFÍA (2016). *Estadísticas a propósito del día mundial sin auto (22 de septiembre)*. México: INEGI.



- KRAAS, FRAUKE & MERTINS GÜNTER (2014). “Megacities and global change”. En: Frauke Kraas *et al.* *Megacities. Our Global Urban Future*. EEUU: Springer Science Business Media B.V.
- LIM, GILL-CHIN (2005). “Globalization, spatial allocation of resources and spatial impacts: A conceptual framework”. En: Harry W. Richardson y Christine Bae Chang-Hee. *Globalization and Urban Development*. EEUU: Springer.
- MCDONALD, ROBERT I., *et al.* (2013). “A synthesis of global urbanization projectiones”. En: Elmqvist Thomas. *Urbanization, Biodiversity and Ecosystem Services*. EEUU: Springer.
- MCDONALD, ROBERT I., *et al.* (2013). “Urbanization and Global Trends in Biodiversity and Ecosystem Services”. En: Elmqvist Thomas, *et al.* *Urbanization, Biodiversity and Ecosystem Services: Challenges and Opportunities*. EEUU: Springer.
- MÉNDEZ, JULIO (2001). “Vladimir Ivanovich Vernadsky: Pionero de la Biosfera (Una biografía sinóptica)”. En: *Tecnociencia*. Vol. 3, Núm. 2.
- METROPOLIS. (2011). *Megaciudades. Informe de la Comisión 4* (2011). Recuperado de https://www.metropolis.org/sites/default/files/c4_metropolis_megaciudades.pdf
- MICHELI, JORDY (2010). “Globalidad, servicios y economía informacional: el Marco de una transformación urbana”. En: Alfie Miriam *et al.* *Sistema mundial y nuevas geografías*. México: Universidad Iberoamericana-Universidad Autónoma Metropolitana.
- NACIONES UNIDAS (2014). *La situación demográfica en el mundo 2014. Informe conciso*. Nueva York: Naciones Unidas.
- ONU-HÁBITAT (2015). *Reporte Nacional de Movilidad Urbana en México 2014-2015*. México: ONU-Hábitat.
- PIPITONE, HUGO (2003). *Ciudades, Naciones, Regiones. Los espacios institucionales de la modernidad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- POPULATION REFERENCE BUREAU (2014). *World Population Data Sheet*. Recuperado de http://www.prb.org/pdf14/2014-world-population-data-sheet_eng.pdf
- RAMÍREZ, HÉCTOR (2008). “Desarrollo, subdesarrollo y teorías del desarrollo en la perspectiva de la geografía crítica”. En: *Revista Escuela de Historia*, Vol. 7, Núm. 2. Recuperado de http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1669-90412008000200005



- RAWORTH, KATE (2012). *A safe and just space for humanity. Can we live within the doughnut?* Oxfam: Discussion Paper.
- RIERA, PERE *et al.* (2013). *Manual de economía ambiental y de los recursos naturales*. 3ª edición. España: Paraninfo.
- ROCKSTRÖM, JOHAN *et al.* (2009). “A safe operating space for humanity”. En: *Nature* 461. SCHMIDT, JEREMY J (2017). “Social learning in the Anthropocene: Novel challenges, shadow networks, and ethical practices”. En: *Journal of Environmental Management* 193, pp 373-380.
- RULL, VALENTI. (2017). The “Anthropocene” uncovered. En *Collectanea Botánica* 36: e008. doi: <http://dx.doi.org/10.3989/collectbot.2017.v36.008>.
- SEITZINGER, SYBIL *et al.* (2012). “Planetary stewardship in an urbanizing world: Beyond city limits”. En: *Ambio*. Vol. 41, Núm. 8.
- SEKOVSKI, IVAN, ALICE NEWTON & WILLIAM C. DENNISON (2012). “Megacities in the coastal zone: Using a driver-pressure-state-impact-response framework to address complex environmental problems” En: *Estuarine, Coastal and Shelf Science*. Vol. 96.
- SETO, KAREN C, SUSAN PARNELL & ELMQVIST THOMAS (2013). “Urbanization, Biodiversity and Ecosystem Services: Challenges and Opportunities: A global assessment”. En: Thomas Elmqvist, *et al.* *Urbanization, Biodiversity and Ecosystem Services: Challenges and Opportunities: A global assessment*. EEUU: Springer.
- SIEMENS (2007). *Desafíos de las Megaciudades. Una perspectiva de los líderes y expertos*. Recuperado de <http://www.aan.siemens.com/chile/e-brochures/Documents/Desaf%C3%ADo%20de%20las%20Megaciudades%20-%20Siemens.pdf>
- SORENSEN, ANDRÉ & JUNICHIRO OKATA (2010). “Introduction: Megacities, urban form and sustainability”. En: André Sorensen y Junichiro Okata. *Megacities: urban form, governance and sustainability*. EEUU: Springer.
- SOTO, MARCELA y LUIS AGUSTÍN ÁLVAREZ, (2012). “Análisis de tendencias en movilidad en el Gran Valparaíso: El caso de la movilidad laboral”. En: *Revista de Geografía Norte Grande*. Vol. 52.
- STEFFEN, WILL *et al.* (2017). “The Anthropocene: conceptual and historical perspectives”. En: *Philosophical Transactions of the Royal Society A*. Vol. 369.



- STEFFEN, WILL *et al.* (2011). "The Anthropocene: From Global Change to Planetary Stewardship". En: *AMBIO*. Vol. 40.
- STOPPANI, ANTONIO (1873). *Corso di Geologia*. Milano, Italia: G. Bernardoni e G. Brigola Editori.
- SUBCOMMISSION ON QUATERNARY STRATIGRAPHY. (2019). Working Group on de Anthropocene. Results of finding vote by AWG. Released 21st May 2019. Recuperado de <http://quaternary.stratigraphy.org/working-groups/anthropocene/>
- UNFPA (2011). *Estado de la Población Mundial 2011. mil millones de personas su mundo, sus posibilidades*. Nueva York: UNFPA.
- UNITED NATIONS, DEPARTMENT OF ECONOMIC AND SOCIAL AFFAIRS, POPULATION DIVISION (2014). *World Urbanization Prospects: The 2014 Revision*, CD-ROM Edition. Recuperado de <http://esa.un.org/unpd/wup/CD-ROM/>
- VELAND, SIRI, y AMANDA H. LYNCH (2016). "Scaling the Anthropocene: How the stories we tell matter". En: *Geoforum*. Vol. 72.
- VERNADSKY, VLADIMIR (1929). "La biosphere". En: *Philosophical Transactions of the Royal Society A*. Vol. 369. Paris, France.
- ZALASIEWICZ, JAN *et al.* (2015). "When did the Anthropocene begin? A mid-twentieth century boundary level is stratigraphically optimal". En: *Quaternary International*. Vol. 383.
- ZALASIEWICZ, JAN *et al.* (2016). "The geological cycle of plastics and their use as a stratigraphic indicator of the Anthropocene." En *Anthropocene*. Volume 13: 4-17. Recuperado de <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S2213305416300029>.





Percepciones de los residentes de Pisté (Yucatán) sobre los impactos del turismo

Residents' perceptions of tourism impacts in Pisté, Yucatan

Fernando Enseñat Soberanis Universidad Autónoma de Yucatán (México)

Claudia Dávila Valdés Universidad Autónoma de Yucatán (México)

Lucelly Albornos Rodríguez Universidad Autónoma de Yucatán (México)

<https://orcid.org/0000-0002-6798-7407> fernandoensenat@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-7636-2695> claudia.davila@correo.uady.mx

<https://orcid.org/0000-0003-3042-2696> lucy1622681@gmail.com

Recibido: 31 de enero de 2020

Aprobado: 15 de diciembre de 2020

Resumen

El objetivo de este artículo es analizar las percepciones de la población de Pisté, en el estado mexicano de Yucatán, sobre los impactos económicos, socioculturales y ambientales que el turismo que llega a la zona arqueológica de Chichen-Itzá ocasiona en la comunidad. Pisté es punto obligado de paso para llegar a esta zona arqueológica y el turismo representa la principal fuente de empleo para sus habitantes. Para realizar esta investigación recurrimos a un método cualitativo en el que se realizaron 18 entrevistas semiestructuradas, así como trabajo de observación in situ. Pudimos observar que las percepciones de la población con respecto al turismo son en general positivas toda vez que para los residentes los beneficios económicos son todavía mayores que los costos sociales y ambientales. Aunque los habitantes reconocen ciertos impactos negativos provocados por la afluencia turística, la fuerte dependencia de esta actividad hace que los minimicen en aras de la economía local.

Palabras clave: impactos del turismo, percepción de los locales, Chichen Itzá, desarrollo turístico

Abstract

The objective of this article is to analyze the perception of the Pisté residents, in the Mexican state of Yucatan, about the economic, socio-cultural and environmental impacts of tourism that reaches the archaeological site of Chichen-Itza. Within this tourist process, Pisté is located as an obligatory point of passage to reach this archaeological site and this site represents the main source of employment for the inhabitants. To carry out this research, we used a qualitative method in which 18 semi-structured interviews were carried out, as well as on-site observation work. We were able to observe that the perceptions of the population regarding tourism are positive since for the residents the economic benefits are even greater than the social and environmental costs. Given that the population is heavily dependent on tourism, the tendency is to justify the negative impacts for the sake of the local economy.

Key words: tourism impacts, local perceptions, Chichen Itza, tourism development

Introducción

La percepción de los habitantes sobre los impactos generados por el turismo en una población es un tema que ya ha sido tratado en varias investigaciones (Almeida, Peláez, Balbuena y Cortés, 2016; Kariuki, 2013; Nunkoo y Gursoy, 2012). Sin embargo, muchos de estos estudios se han centrado en habitantes de países más desarrollados como EE.UU., Canadá, España o Australia, cuyas sociedades, si bien, han experimentado los costos y beneficios del turismo, cuentan con economías más diversificadas y en consecuencia menos dependientes de este sector (Rasoolimanesh, Jaafar, Kock y Ramayah, 2015; Almeida et al., 2016; Nunkoo y Gursoy, 2012). En el caso de comunidades menos industrializadas y más dependientes del turismo, los costos percibidos han sido muchas veces subestimados, mientras que sus beneficios económicos han sido sobrevalorados (González y López, 2017; Noriega y Arnaiz, 2020).

Existen diversos factores que influyen en la percepción que tienen los residentes sobre el turismo, entre los cuales destacan el tiempo de residencia en la comunidad y si trabaja o no en este sector (Faulkner y Tideswell, 1997). Conocer las opiniones de los habitantes sobre el turismo ayuda a identificar el apoyo o el rechazo hacia esta actividad y contribuye a una mejor planificación y a un desarrollo más sustentable del destino.

Bajo esta lógica, el objetivo de este artículo es analizar las percepciones sobre los impactos económicos, socioculturales y ambientales que genera el turismo que llega a la zona arqueológica de Chichén-Itzá –la segunda más visitada de México- en la población de Pisté, que es una localidad que se encuentra en el estado de Yucatán. Es importante no perder de vista que Pisté, como tal no constituye un destino turístico, sin embargo, su dependencia a esta actividad económica se circunscribe a su ubicación geográfica porque además de ser el paso obligado para llegar a Chichén-Itzá, sus pobladores encuentran en aquel sitio patrimonial una fuente importante de trabajo. Consideramos que este estudio contribuye a comprender la opinión de los residentes de una población cuya economía está fuertemente vinculada a un sitio del patrimonio mundial.

Para conocer la percepción de los habitantes de Pisté sobre los impactos que el turismo ha generado en la localidad y en sus vidas se recurrió a un método cualitativo a partir de la fenomenología eidética o descriptiva, pues, lo que se pretende es describir un fenómeno a partir del significado de la experiencia de sus participantes. De tal manera que, este trabajo analiza el mundo percibido y no un fenómeno en sí mismo, de tal suerte que el sujeto y el objeto de estudio se unen por medio de la idea “estar en el mundo” donde el investigador se dirige al mundo percibido y entiende que la percepción será aquella que permitirá el acceso a la vivencia (Monje, 2011).



Para tales fines, se hicieron varias visitas a la localidad con el fin de realizar observación de campo e identificar a las personas o actores sociales clave para esta investigación. De suerte que nuestra muestra se puede definir como cualitativa en la que el tamaño no es importante (Hernández, Fernández y Baptista, 2006), ya que el objetivo aquí no es hacer generalizaciones. Nuestro muestreo también es intencionado con el fin de ajustarlo a las necesidades de nuestra investigación (Monje, 2011). En febrero de 2019 realizamos un total de 18 entrevistas semiestructuradas; 16 fueron realizadas a habitantes de Pisté, de las cuales 11 fueron a personas que se dedican a alguna actividad relacionada con el turismo y cinco a personas que se dedican a otras actividades económicas. Asimismo, consideramos pertinente incluir otras dos entrevistas semiestructuradas a dos funcionarios públicos vinculados con la administración de la zona arqueológica: uno del INAH¹ y el otro de CULTUR². La entrevista es un método que ofrece muchas ventajas cuando se intenta dar una explicación a un fenómeno social y esta es la razón por la que recurrimos a ella como principal fuente de información (Díaz, Torruco, Martínez y Varela, 2013). Los actores sociales “ofrecen la información necesaria para abordar una problemática a través de sus ‘realidades’, en donde el investigador se introduce en las experiencias individuales y de esta manera da pie a la construcción del conocimiento” (Hernández *et al.*, 2006: 17). Es importante aclarar que para proteger la identidad de nuestros entrevistados recurrimos a pseudónimos.

Nuestro texto se divide en tres apartados. En el primero abordamos aspectos conceptuales como los impactos económicos, socioculturales y ambientales del turismo y las percepciones de los habitantes. En el segundo apartado nos ocupamos de dar una visión panorámica de la evolución turística de Pisté en el que presentamos el contexto socioeconómico de la localidad y su fuerte dependencia con la actividad turística. Finalmente, en el último apartado analizamos las percepciones de los residentes de Pisté, dando voz a nuestros entrevistados, quienes nos describen en dónde se encuentran los aspectos positivos y negativos del turismo.

Impactos del turismo y percepciones de los residentes

Los impactos del desarrollo turístico se reflejan en una serie de cambios que experimentan las comunidades anfitrionas. Estos cambios pueden tener efectos positivos o negativos en aspectos como su modo de vida, costumbres, vida social, creencias, valores, economía, etcétera (Almeida *et al.*, 2016; Monterrubio, 2013). En este sentido, una manera de clasificar estos impactos es en: a) económicos, b) socioculturales y c) medioambientales.

1 N. del E.: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

2 N. del E.: Patronato de las Unidades de Servicios Culturales y Turísticos del Estado de Yucatán.



Impactos económicos del turismo

Uno de los aspectos más valorados del turismo son las fuentes de empleo y las oportunidades de negocio que este genera, lo que se traduce en ingresos para los residentes de los destinos turísticos (Almeida *et al.*, 2016). Por tal motivo el impacto económico del turismo es uno de los tópicos más investigados en la literatura (Kariuki, 2013; Faulkner y Tideswell, 1997; Rasoolimanesh *et al.*, 2015). En el caso de países menos industrializados, así como de poblaciones rurales, el turismo tiene una importancia económica mayor, ya que muchas veces es la única actividad económica para la subsistencia de la población (Mowforth y Munt, 2009).

Aunque la mayoría de estos impactos económicos son positivos para los residentes, hay también efectos negativos como la alta dependencia económica a una sola actividad o el aumento en el precio de la vivienda y en los productos de consumo básico, así como en el aumento de algunos impuestos (Almeida *et al.*, 2016).

Ahora bien, los habitantes de cada destino sufren o gozan estos impactos en diferente medida, dependiendo del nivel del desarrollo en el que se encuentre el destino, del volumen y del gasto del turista, así como de la apropiación y del control que tengan los habitantes locales de la actividad turística (ver tabla 1)

Tabla 1. Impactos económicos del turismo

	POSITIVOS	NEGATIVOS
ECONÓMICOS	- Generación de ingresos. Puede ser un monocultivo o una opción complementaria de ingreso. - Contribución al PIB. Depende de los recursos, conocimientos técnicos, la estabilidad social y política, la inversión en instalaciones nuevas, etcétera. - Creación de empleo. Genera empleos de manera directa (hoteles, etcétera), indirecta (comercios, etcétera) y empleo inducido (mayor gasto de los residentes, entre otros). - Estabilización de la balanza económica y distribución de la renta. El turismo permite obtener de manera rápida las divisas para equilibrar la balanza de pagos nacional. - Catalizador de otros sectores (construcción, proveedores, entre otros) - Nuevas zonas de ocio, actividades culturales y zonas comerciales	- Infraestructura solo para turistas. Los residentes pagan impuestos por algo que solo usan los turistas. - Inflación y aumento de precio en las propiedades y productos de consumo. Los turistas suelen tener un poder adquisitivo mayor que los residentes del destino turístico. - Otros costos económicos: costos de oportunidad, costos de los servicios públicos (gastos, limpieza, seguridad ciudadana, atención sanitaria)

Fuente: modificado de Cardona (2012)



Impactos socioculturales del turismo

La actividad turística exige una constante interacción entre visitante y visitado que involucra muchas veces cambios socioculturales en las poblaciones receptoras. Estos cambios pueden darse en las formas de vida, los sistemas de valores, las tradiciones o creencias (Monterrubio, 2013).

Si bien, la cultura es dinámica, el turismo ha demostrado ser un vector que acelera los cambios socioculturales, afectando de manera particular a las comunidades indígenas. En el caso de México y de la península de Yucatán existe estudios que documentan desde despojos de tierras por parte de empresarios y autoridades mexicanas a campesinos y ejidatarios mayas para construir hoteles y centros turísticos (Marín, 2015), hasta la pérdida paulatina entre los jóvenes de creencias y tradiciones mayas (Balam, 2010). El turismo ha llevado a muchas sociedades indígenas a tener que “negociar” sus identidades, obligándolas a manejar las tensiones entre mostrar su propia cultura y mostrar lo que el mercado está demandando (Coronado, 2014), a cambiar el valor de uso de su cultura por un valor de cambio, en un proceso conocido como mercantilización de la cultura (López y Marín, 2010; Montfort y de Teresa, 2019). A su vez, el consumo de drogas, la criminalidad y la prostitución son otros de los impactos que las comunidades receptoras vinculan con el crecimiento turístico (Monterrubio y Equihua, 2011).

Por otro lado, Castellanos (2010) y Fraga (2012) han documentado la migración de jóvenes campesinos mayas hacia Cancún-Riviera Maya y sus efectos en las dinámicas demográficas, económicas y culturales de las poblaciones expulsoras, siendo el abandono gradual de la milpa un ejemplo de ellos. En contraposición, el turismo también ha traído algunos impactos positivos en las sociedades receptoras. Tzuc (2012) documenta cómo el auge turístico en la zona arqueológica de Chacchoben, Quintana Roo, disminuyó la migración laboral de jóvenes hacia Cancún. En Cozumel, se percibe que el turismo ha contribuido a mejorar significativamente la calidad de vida de sus habitantes (González, Espinoza y Cuevas, 2020). En la tabla 2 se puede apreciar un resumen de los principales impactos socioculturales del turismo.



Tabla 2. Impactos socioculturales del turismo

Factores asociados con el turismo	Impactos positivos	Impactos negativos
Utilización de la cultura como atracción turística	Revitalización de las artes tradicionales, festivales y lenguas. Valoración de las culturas tradicionales.	Cambios en las actividades tradicionales. Invasión de la privacidad Mercantilización de actividades y objetos tradicionales
Contactos directos entre turistas y residentes	Ruptura de los estereotipos negativos Aumento de las oportunidades sociales	Aumento del comercio Introducción de novedades Efecto demostración
Cambios en la estructura económica y social	Mayores oportunidades económicas y sociales Disminución de las desigualdades sociales	Conflictos y tensiones en las comunidades Pérdida de la lengua local
Desarrollo de infraestructura	Aumento de las oportunidades de tiempo libre	Pérdida de acceso a las actividades de recreación y tiempo libre
Aumento de la población de turistas	Mejora de las condiciones sanitarias, educativas y de calidad de vida	Congestión, aumento de la criminalidad, consumo de drogas y prostitución

Fuente: modificado de Cardona (2012)

Impactos ambientales del turismo

El entorno ambiental es sumamente importante en el desarrollo de las comunidades, así como el elemento principal que atrae al turista. Algunos de los impactos ambientales negativos del turismo son el aumento de la basura, el uso y contaminación del agua, contaminación del aire, la compactación de suelos y la pérdida de cobertura vegetal en el caso de áreas naturales protegidas (Cardona, 2012, Marion, Leung, Eagleston y Burroughs, 2016).

Aunque la mayoría de los estudios demuestran que el turismo es generador de impactos ambientales negativos, también hay estudios que han encontrado resultados favorables en donde el turismo está ayudando a promover la conservación del medio ambiente, como el turismo de vida salvaje que apoya la conservación de especies amenazadas (Udaya, 2003).



Tabla 3. Impactos ambientales del turismo

	POSITIVOS	NEGATIVOS
AMBIENTALES	- Conservación de especies amenazadas a través del ecoturismo - Revaloración de la naturaleza por la mirada del “otro”	- Gasto excesivo de recursos escasos como el agua - Contaminación de cuerpos de agua, del aire y del suelo - Eutrofización del agua - Erosión de costas por construcción de hoteles en zonas inadecuadas - Pérdida de cobertura vegetal y compactación del suelo en áreas naturales protegidas - Perturbaciones a la fauna silvestre

Fuente: elaboración propia

Una vez definidos los impactos resulta necesario aclarar aquí qué es lo que vamos a entender por percepción: esta es el proceso por medio del cual las personas interpretan, asimilan y enfrentan las sensaciones para producir experiencias o estímulos que le sean significativas (Cacciutto, Corbo, Cruz, Roldán y Castellucci, 2013). Por lo tanto, la percepción puede entenderse como el resultado de la interpretación de la mente a través de los sentidos en donde estos se convierten en recuerdos subjetivos provocados por elementos propios de las personas (experiencias personales, valores, ideologías, costumbres y tradiciones) que tienen la capacidad de influir en su valoración (Cardona, 2012). En el ámbito turístico, según Andriotis y Vaughan (2003), las percepciones de los habitantes son importantes porque afectan su actitud frente a la actividad turística. “Aunque lo que se perciba no sea verdadero, es suficiente que se crea en su veracidad. Por lo tanto, la percepción no constituye la realidad, pero motiva a los residentes a actuar de determinada manera [frente a esa realidad]” (Cacciutto *et al.*, 2013:4). Sobre esto, la teoría del intercambio social ha sido la más usada para explicar las percepciones de los locales sobre el turismo (García y González, 2018; Rasoolimanesh *et al.*, 2015). Esta teoría proviene de la psicología social y la sociología y plantea que toda relación entre individuos se basa en un intercambio en el que, si los beneficios percibidos del intercambio son mayores que los costos, entonces la actitud general será positiva.

La dependencia laboral del turismo y el tiempo de residencia en un sitio turístico son dos de los factores más importantes que influyen en cómo los locales perciben la actividad turística (Faulkner y Tideswell, 1997). Al respecto, Almeida *et al.*, (2016) encontró que los habitantes que trabajan en el sector turismo tienen una actitud más favorable hacia esta actividad que aquellos que no lo hacen. Por



su parte, Tzuc (2012) declara que los habitantes de Chacchobén, población rural aledaña al sitio arqueológico del mismo nombre en el sur de Quintana Roo, tienen una opinión más favorable del turismo en la medida en que se benefician económicamente de este, ya sea por la venta de artesanías o por ser ejidatarios beneficiarios de un fondo llamado “remanente” que se nutre de las aportaciones de empresas turísticas que llegan a la zona arqueológica.

Sobre el tiempo de residencia, Saveriades (2001), Cardona (2012) y Almeida *et al.*, (2016) encontraron en tres diferentes destinos turísticos del Mediterráneo que mientras más tiempo haya pasado un habitante viviendo en el sitio, más negativa era su percepción del turismo. Muchas veces el tiempo de residencia permite observar los cambios negativos. Los habitantes con pocos años de residencia no han pasado suficiente tiempo en el destino para darse cuenta de los costos sociales y ambientales del turismo.

Pisté y su relación con el turismo en Chichén Itzá

Pisté es una pequeña población que pertenece al municipio de Tinum en el estado de Yucatán. Se caracteriza sobre todo por ser el pueblo donde vive la mayoría de los prestadores de servicios turísticos y vendedores de la zona arqueológica de Chichén Itzá que se encuentra a poco más de 2 kilómetros del pueblo. Como se puede apreciar en la figura 4, Pisté es el paso obligado para acceder a la zona arqueológica.

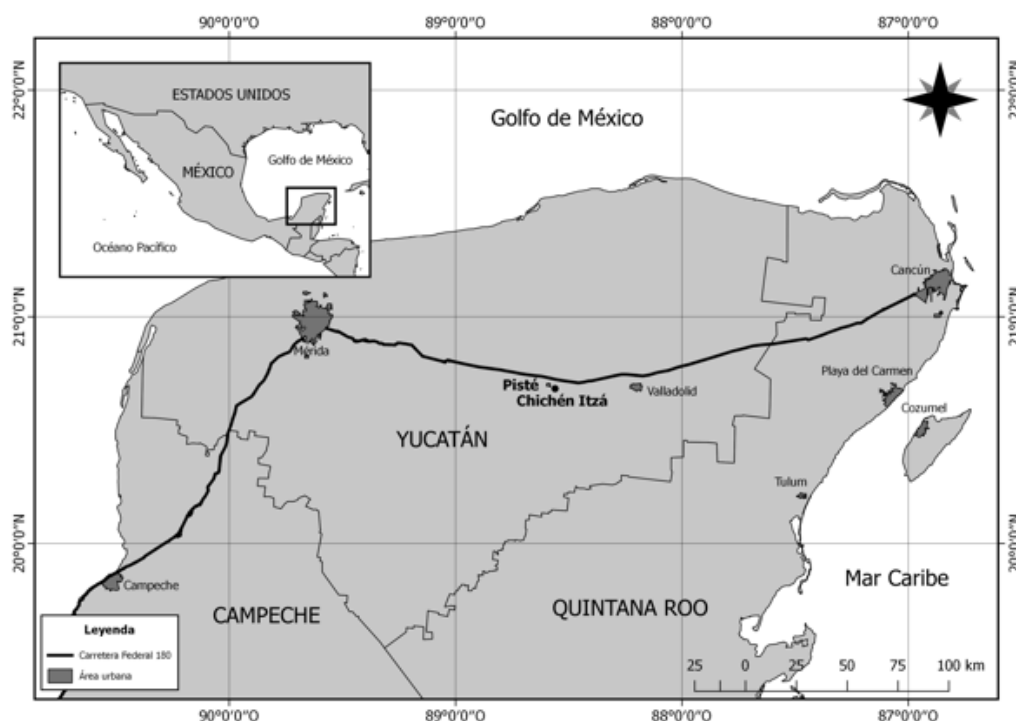


Figura 4. Mapa de Pisté y Chichén Itzá. Fuente: elaboración propia.



Durante el siglo XIX, Pisté se volvió una comunidad colonial con una población de 1,500 habitantes. Durante ese tiempo estuvo controlado por las provincias de Cocomes y los Cupules que habían tenido una postura de oposición a la colonización. Durante la Guerra de Castas los saqueos, los incendios y las revueltas provocaron que la población de Pisté se redujera. Posteriormente, durante las primeras décadas del siglo XX, la localidad se caracterizó por ser un pequeño pueblo indígena agricultor, con un “comercio vigoroso de maíz, ganado y chicle” (Castañeda, 2004: 210) y por trabajar en la hacienda de Chichén propiedad de Thompson y en una fábrica de muebles.

La construcción de la carretera de 27 kilómetros Dzitas-Chichén en el año 1923, durante el gobierno de Felipe Carrillo Puerto, permitió a la comunidad convertirse en el centro urbano más próximo a Chichén Itzá, por lo que su población fue aumentando gradualmente, sobre todo a partir de las primeras excavaciones arqueológicas en la zona que requirieron cierto tipo de trabajadores que fueron instalándose en la comunidad. Fue hasta 1970 que el auge turístico de Cancún y Chichén Itzá convirtió a Pisté en una comunidad satélite del “centro socioeconómico de crecimiento más rápido de la microrregión de once municipios circunvecinos” (Castañeda, 2004: 213). Pisté representaba en 1980 el 45% de la población del municipio de Tinum y este a su vez se convirtió en uno de los catorce municipios con más altos ingresos *per cápita* del estado de Yucatán (Castañeda, 2004: 214).

En el año 2000, Pisté contaba con una población total de 4,399 habitantes (Robles, 2003), la cual aumentó para el siguiente censo de población a un total de 5,528 habitantes. Es importante notar que el grueso, es decir, el 53.5 % de la población tenía en el 2010 entre 15 y 49 años de edad. Lo que predomina entre su población es la muy fuerte presencia indígena, pues, aunque en el 2010 solamente el 50.1 % de la población hablaba maya, se registró que el 87% de los hogares censales eran de origen indígena. En términos educativos la población de Pisté presenta algunos rezagos significativos como el hecho de que según el censo el 45% de la población mayor de 15 años no terminó su educación básica y solo el 17.1% contaba con educación posbásica. En cuanto a la educación media superior, los porcentajes también se presentan muy reducidos, ya que el censo señaló que el 11.9% de la población mayor de 18 años tenía al menos un grado aprobado y el número se reduce mucho más en lo que concierne a la población mayor de 25 años que tiene al menos un grado aprobado en educación superior, con un total de 4.2%. Un dato interesante es que Pisté no es una población con un índice alto de desocupados, pues, según el censo solo el .9% se encuentra en dicha situación, aunque ciertamente hay una gran cantidad (74%) de mujeres mayores de 12 años que no son económicamente activas y que se dedican a los quehaceres del hogar.



Dadas estas características socioeconómicas la CONAPO³ estableció que el grado de marginación de Pisté oscila entre alto y muy alto (<http://gaia.inegi.org.mx/science2/viewer.html#>).

Ciertamente, Pisté no fue planificada para ser una región turística debido a que la mayoría de su población se caracterizaba por tener milpa y dedicarse a las labores del campo. Sin embargo, a finales del siglo XX muchos de los habitantes de la localidad optaron por cambiar sus actividades económicas, dado que Chichén Itzá incrementó su visibilidad y aforo (figura 5) al consolidarse como la segunda zona arqueológica con más visitantes anuales en México (después de Teotihuacán) y al convertirse en el 2007 en una de las siete maravillas del mundo. El despunte de la zona arqueológica como destino turístico repercutió en la demanda de servicios y productos en la localidad de Pisté, de suerte que el turismo y el comercio se convirtieron en la base económica de la comunidad (Robles, 2003).

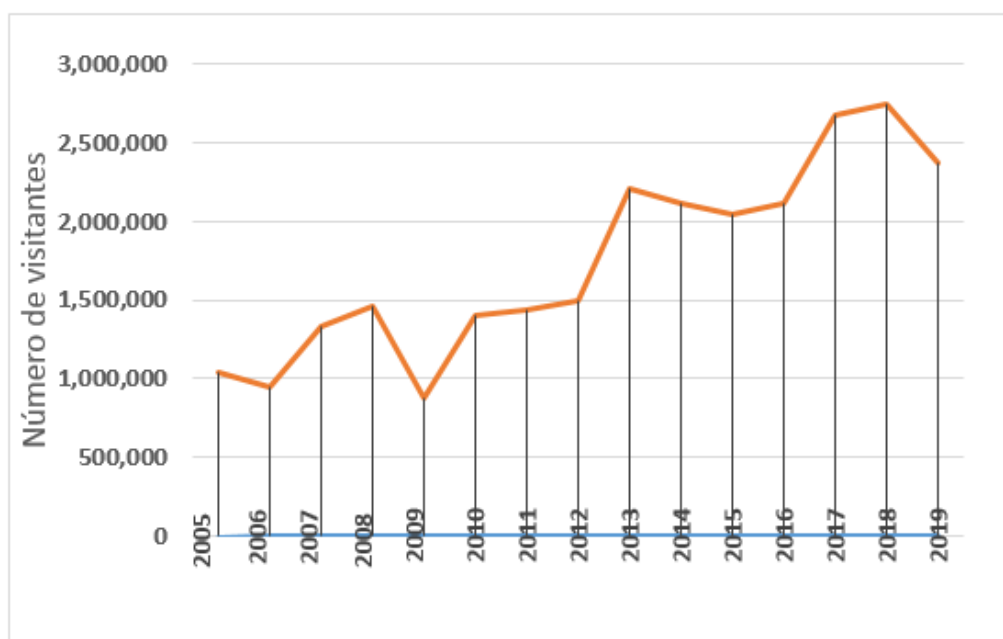


Figura 5. Número de visitantes a Chichén Itzá. Fuente: elaboración propia a partir de datos del INAH

Es importante no perder de vista que buena parte de las nuevas actividades turísticas que han ido adoptando los pobladores de Pisté no se realizan *in situ*, sino que son muchos los que se desplazan a Chichén Itzá para emplearse como guías de turistas o como guardias y vigilantes de la zona arqueológica o de los hoteles que se encuentran alrededor de la zona, como empleados de las tiendas de recuerdos o en la venta de artesanías. Su población pasó de dedicarse al trabajo agrícola a dedicarse casi completamente a las actividades relacionadas con el

3 N. del E.: Consejo Nacional de Población.



turismo, puesto que, estas actividades les dejan mayores ingresos económicos. En su tesis, Robles (2003) asegura que la jarana es una de las actividades más comercializadas, ya que “las personas vestidas con los trajes típicos regionales que se ven en las calles [...] se dedican a bailar en los diferentes hoteles” (s. p.) de la zona. La elaboración y la venta de artesanías también ocupan un lugar muy importante entre las actividades económicas de la localidad. Castañeda (2009) afirma que a finales del siglo XX un empleado del INAH inventó la artesanía de madera tallada que dio inicio a la tradición artesanal en Pisté. Hoy son conocidos los objetos de madera tallada como las efigies de algunas deidades mayas, jaguares, *chacmoles* y otras figuras. También se han especializado en la cestería y la cerería. Una buena parte de la producción artesanal se vende dentro de la zona arqueológica, mientras que en la localidad existen actualmente alrededor de 12 tiendas de artesanías, todas ubicadas en las calles principales por donde los turistas deben pasar para llegar a la Chichén Itzá.⁴

Esta es la razón por la que Pisté se constituye más bien como un lugar de paso sin muchos atractivos turísticos. En el centro del pueblo se encuentra una iglesia católica, un parque con temática de la zona arqueológica de Chichén Itzá y las letras turísticas de Pisté. Es justamente en los alrededores donde los turistas pueden encontrar diferentes atractivos, pues, además de Chichén Itzá, se encuentra el cenote Ik Kil, las grutas de Balamkanché y, a 45 kilómetros, el pueblo mágico de Valladolid que tiene una gran cantidad de cenotes cercanos.

Esta falta de atractivos *in situ* provoca que los turistas que llegan a Pisté no pernocten muchos días. Los pocos que se aventuran a hacerlo, según Smith (1989) se les considera “exploradores de élite” o “mochileros *off-beat*”, es decir, turistas que quieren descubrir lugares “aislados”, fuera de las rutas conocidas y desean explorar por su cuenta y lograr un mayor contacto con la población local. En el poblado de Pisté son pocos los lugares en donde los turistas pueden pernoctar como hoteles, posadas y alojamientos ofrecidos a través de plataformas electrónicas como Airbnb. En 2003, se estimaba que había alrededor de 6 posadas y 6 hoteles (Robles, 2003), los mismos que podemos encontrar hoy, a los que se le suman las 7 ofertas de habitaciones o casas que se encuentran en la plataforma de Airbnb (consultado el 23 de junio de 2020).

La mayoría de los turistas que llegan a Chichén Itzá provienen de *day-tours* comprados desde Cancún o desde la Riviera Maya que les incluyen traslados, una comida y la entrada a la zona arqueológica. Con esta fórmula de tour empaquetado el beneficio económico para Pisté se limita a los restaurantes que ofrecen por lo general comidas bufé para alimentar de manera rápida y a bajo costo a grandes gru-

4 Quizás este número pueda ser menor en 2020, ya que como consecuencia de la pandemia pudieron haber cerrado de manera permanente algunos de estos establecimientos.



pos de turistas. Una búsqueda elemental en Google en junio de 2020 arrojó como resultado 34 lugares para comer, que en su mayoría son restaurantes de comida regional. Si comparamos este dato con lo encontrado por Robles en el 2003 (15 establecimientos), observamos que aquí se duplicó la oferta porque es ese el principal servicio turístico que se ofrece en Pisté: la comida del medio día.

Como podemos observar, la población de la localidad de Pisté se ha tornado muy dependiente del turismo, pero esta constituye una actividad económica en la que no tiene control alguno ni participación en la toma de decisiones, pues, el dominio lo ejercen los grandes consorcios trasnacionales que organizan las visitas masivas y el gobierno federal y estatal con el cobro de entrada a la zona arqueológica. El principal problema reside en que esta fuerte dependencia los coloca en una situación de vulnerabilidad ante una actividad que tiene muchos altibajos y, precisamente, así lo podemos observar en la actualidad como parte de las consecuencias de la pandemia COVID-19: *–Prácticamente sin Chichén, no somos nada*, reconocía en septiembre de 2020 el artesano Aurelio Cohuo, quien se preparaba junto con otros artesanos para realizar una movilización pacífica con el fin de presionar a las autoridades para la reapertura de la zona arqueológica y la consecuente reactivación económica de su poblado.⁵

Percepciones de los residentes de Pisté sobre los impactos del turismo

La tabla 4 resume las percepciones de los 16 habitantes de Pisté entrevistados para este estudio.

Tabla 4. Percepción de los impactos económicos, socioculturales y ambientales de los residentes de Pisté hacia el desarrollo turístico de Chichén Itzá

	Actor		Edad (Años)	Ocupación	Tiempo de residencia en Pisté (años)	Impactos económicos		Impactos socioculturales		Impactos ambientales	
						(+)	(-)	(+)	(-)	(+)	(-)
TRABAJAN EN TURISMO	1	Jessica	24	Guía de turistas	24	X		X		X	
	2	Bryan	27	Chef restaurante	27	X		X	X		X
	3	Mario	28	Trabajador hotel	28	X		X	X		X
	4	Josué	36	Trabajador hotel	7	X		X	X	X	
	5	Joel	48	Taxista	48	X		X		NA	NA
	6	Wilberth	52	Taxista	52	X		X		X	
	7	Guillermo	54	Artesano	54	X		X	X	X	
	8	Magali	58	Trabajador tienda de artesanías	40	X	X	X		X	

⁵ <https://yucatan.quadratin.com.mx/municipios/marcharan-artesanos-de-piste-por-reapertura-de-Chichén-itza/>



	9	Rodrigo	58	Custodio de la zona arqueológica (INAH)	50	X	X	X	X	X	
	10	Dalia	70	Dueña de posada	50	X	X	X	X	X	
	11	Jonathan	82	Jubilado del INAH	50	X	X	X		X	
NO TRABAJAN EN TURISMO	12	Karla	21	Estudiante de enfermería	21	X		X			X
	13	Romina	21	Empleada papelería	21	X	X	X	X		X
	14	María	24	Empleada papelería	24	X		X		X	
	15	Óscar	27	Director de escuela primaria	2	X	X	X	X	X	
	16	Julio	47	Conserje en escuela primaria	35	X	X	X	X		

Fuente: elaboración propia

Percepciones de los impactos económicos de los residentes de Pisté

El tiempo que el turismo lleva dominando la economía de Pisté ha tornado a sus residentes bastante conscientes de su dependencia y así lo pudimos observar en nuestras entrevistas. De esta forma, Josué de 36 años y empleado de un hotel en Chichén Itzá comentó: *–Si el turismo no viene, no hay, no fluye la economía, ni los artesanos, ni nosotros, en realidad, si no hay turismo, los artesanos no venden, nosotros no tenemos propina y se estanca la economía aquí porque principalmente nosotros dependemos del turismo.*

Y esta percepción no se limita a los residentes que trabajan en el sector turismo, sino que también lo pudimos observar en aquellos que entrevistamos y que no dependen directamente de esta actividad. Así, Romina de 21 años y empleada de una papelería coincide en afirmar que la llegada de turistas la beneficia económicamente porque: *–Si no hay ventas en Chichén Itzá, la gente no puede venir a comprar [a mi papelería] porque no tiene dinero.* Efectivamente, nuestros entrevistados tienen bastante claro que el gasto del turista tiene un efecto multiplicador que no se limita a aquellos que se desempeñan dentro del sector, y que sus beneficios se extienden a todos los residentes: *–Sí hay turismo hay dinero para el guía, si hay dinero para el guía hay dinero para que hagan su casa [...] todo se hace una cadena a partir del turismo* (Bryan de 27 años, chef de restaurante en Pisté).

Entre los beneficios económicos observados por nuestros entrevistados se encuentra la generación de ingresos familiares, lo que explicaron, repercute directamente en la mejora de la calidad de vida. Por ejemplo, Jessica de 24 años



que trabaja como guía de turistas en Chichén Itzá tiene la impresión de que: *–La gran mayoría del poblado, del 100%, te puedo decir que el 80 o 75% tienen una estabilidad muy buena gracias a la economía que nos ha dejado el turismo.* Por su parte, Dalia de 70 años, dueña de una posada y de un restaurante, nos comentó que fue gracias al turismo que sus hijos pudieron estudiar: *–Una es maestra, la otra solo terminó su COBAY⁶ y la grande se fue a Mérida para estudiar, quería entrar para contadora, pero cuando vio que no pudo se metió rápidamente a las cosas de belleza y terminó de cultura de belleza.*

Lo interesante es observar que, si bien, todos nuestros entrevistados hablaron de beneficios económicos, más de la mitad también percibió ciertas desventajas, siendo varios los que aseguraron que el turismo ha generado un aumento en el precio de los alimentos, los terrenos, las rentas y, en general, el costo de vida. Romina de 21 años y empleada de una papelería mencionó que: *–Los terrenos cuando los venden los dan muy caros. Antes nos daban una pequeña parte [del terreno] por \$30,000, otros hasta por \$60,000. Ahora ya no encuentras así. Y las rentas están a \$1,500 mensual por un cuartito.* Por su parte, Magali de 58 años empleada en una tienda de artesanías en Pisté también considera que el turismo es el causante del aumento en el costo de vida en la comunidad, pero ella ve un problema mayor, pues, dice que en la actualidad el campo está descuidado y, según menciona, puede ser un problema si el turismo llegase a decaer: *–Pienso que cuando no haya turismo también va a haber carencias porque, pues, realmente la gente no está dedicada al campo al 100%, el campo no está produciendo.*

Rodrigo de 58 años y custodio del INAH en Chichén Itzá desde hace 30 años reconoce que su empleo le ha permitido sacar adelante a su familia, pero tiene muy claro las limitaciones del turismo como actividad económica en Pisté, ya que nos contó que muchos de los residentes se dedican al comercio informal: *–Y eso significa que no hay el empleo bien remunerado para la gente.* También mencionó a los trabajadores de los hoteles que son contratados de manera temporal, por lo que en cualquier momento los pueden despedir porque: *–[Son] cuestiones laborales que les da incertidumbre al trabajador.* Rodrigo opina además que: *–Hay un acaparamiento de los grandes consorcios turísticos que no permiten que lo peces pequeños sobrevivan o coman como debe de ser,* es decir, que las ganancias que deja el turismo no llegan de manera equitativa a toda la población.

Ciertamente como ya mencionamos, la población de Pisté tiene una posición muy marginal respecto de la actividad turística de la región y, por lo que cuentan los entrevistados, las circunstancias han ido cambiando dentro de la localidad. Así, Julio de 47 años, que trabaja de conserje en una escuela primaria nos contó que hace 10 años los ingresos por el turismo eran mejores porque ahora los

6 N del E.: Colegio de Bachilleres del Estado de Yucatán.



turistas ya no pernoctan en Pisté, por lo que Dalia de 70 años tuvo que cambiar el horario de su restaurante por la falta de clientes y comenta que actualmente: *—Los trae el camión, pasean, compran, comen y ya los llevan otra vez. A esta posición marginal habría que sumarle los altibajos propios de la actividad turística que también han ocasionado que los residentes de Pisté tengan alternativas para poder subsistir económicamente. Así, Jonathan de 82 años y jubilado del INAH menciona que cuando los de la comunidad no tienen trabajo por la temporada baja tienen otras actividades como la milpa.*

Cabe mencionar que la mayoría de los siete entrevistados que reconocieron impactos económicos negativos del turismo en Pisté llevan la mayor parte de su vida residiendo en el pueblo y tienen más de 40 años. Estos años de residencia son los que probablemente les han permitido distinguir estos cambios, como sugiere Almeida *et al* (2016).

Percepción de los impactos socioculturales de los residentes de Pisté

En lo que respecta a la percepción de los impactos socioculturales, pudimos observar que todos los entrevistados están de acuerdo en que la preservación de la cultura y las tradiciones son un aspecto importante que hay que mantener porque atrae al turismo. Oscar de 27 años director de una escuela primaria de Pisté comenta que desde hace dos años que llegó a vivir a la localidad sí le ha tocado ver que: *—Realizan costumbres y tradiciones locales en diversas fechas, lo hacen muy en grande [y por esa razón considera que] no ha impactado el turismo de manera negativa en esa área.*

La mayoría de los entrevistados en Pisté no perciben que el turismo haya perjudicado o cambiado sus tradiciones y costumbres, por el contrario, aseguran que las ha reforzado y mejorado, es decir, consideran que hay más eventos culturales como bailes y muestras gastronómicas y artesanales que se organizan en la temporada alta, además de que la gente se interesa más por conocer la cultura maya. Es preciso mencionar, sin embargo, que cuatro de nuestros entrevistados percibieron que ciertas tradiciones se están perdiendo y/o modificando. Sin embargo, no responsabilizaron al turismo de estos cambios, sino a la globalización, la migración o el desinterés de los jóvenes, especialmente de aquellos que no se dedican al turismo. Por ejemplo, Wilberth de 52 años, taxista, lamenta no hablar ni entender la maya, aun cuando sus padres y esposa lo hablan, pero dice que a él nadie le habló en maya.

En cuanto al intercambio cultural entre turistas y residentes, casi todos nuestros entrevistados que trabajan en la actividad turística lo conciben de manera favorable, ya que son ellos los que más contacto tienen con los turistas. En este sentido se puede afirmar que la mirada del “otro” es reconocida de alguna manera



como la promotora de una “revalorización” de sus tradiciones y de su cultura.

Sobre la valoración de la zona arqueológica, algunos de nuestros entrevistados afirman que a la gente de Pisté no le interesa o no acostumbra visitar la zona arqueológica de Chichén Itzá: *–Como está cerca, pues, no es algo que les llame la atención*, dice Karla de 21 años y estudiante, o como menciona Julio de 47 años empleado de una escuela primaria, no la visitan porque: *–Se encuentran fastidiados*. Por su parte, el funcionario público del INAH mencionó en entrevista que los residentes de Pisté ya no aprecian el significado cultural del sitio y que lo observan solo desde una perspectiva económica.

En cuanto a los aspectos negativos, encontramos que algunos de nuestros entrevistados han percibido en los últimos años ciertas transformaciones en su comunidad, tales como aumento del alcoholismo y de la drogadicción. Así, por ejemplo, para Julio, de 47 años y conserje de una escuela primaria: *–El alcoholismo y la drogadicción son un problema* [que se genera a partir del dinero que] *le cae a la gente*; [asegura que] *hay mucha libertad y libertinaje porque viene el dinero fácil: el dinero ganado en dólares*. También Guillermo de 54 años y de oficio artesano responsabiliza al turismo de algunos problemas sociales señalando que: *–Los problemas de drogadicción y alcoholismo son por el turismo, porque el turismo hace que los vendedores lleguen de otros lados a vender y estos a su vez aprovechan también para vender drogas*. Pero ciertamente no todos los entrevistados consideraron al turismo como el principal responsable de estos problemas, puesto que, hubo quienes responsabilizaron a la falta de espacios educativos, a la falta de autoridades policiales en la comunidad o a las propias personas por no saber usar de manera adecuada sus ingresos económicos. A pesar de la presencia del alcohol y las drogas en general, nuestros entrevistados consideran que Pisté sigue siendo una comunidad bastante segura.

Varios de nuestros entrevistados perciben que el turismo ha ayudado a que se mejoren las calles, el alumbrado público, se abran más comercios y que se remodele el parque principal del pueblo, aunque reconocen que podrían mejorarse otras cuestiones. Josué de 36 años y empleado de un hotel propone la construcción de más escuelas debido a que en Pisté: *–Solo hay un pequeño bachillerato*, lo que según él provoca que los jóvenes tengan que ir a Valladolid para continuar sus estudios. Magali de 58 años y empleada de una tienda de artesanías piensa que la falta de espacios educativos provoca un número muy reducido de profesionistas: *–Porque la mayoría de la gente cuando sale de la escuela [...] se va a vender en la zona y como tienen el dinero fácil, pues, es fácil dedicarse a los vicios*. También, proponen la apertura de un museo y de un hospital, pues, según nos contó Bryan de 27 años y chef de un restaurante, en la comunidad solo hay un centro de salud: *–Que no siempre funciona*. El hospital más cercano está en la ciudad de Valladolid, a una hora del pueblo. *–Aquí, por ejemplo* -cuenta Rodrigo



de 58 años custodio de la zona arqueológica-, *no tenemos bancos, no tenemos un mercado adecuado, no tenemos universidades, no tenemos un colegio de turismo, no tenemos escuela de idiomas para los guías de turistas; hay un sinnúmero de servicios que no cuenta la población*”.

Se puede observar que en general nuestros entrevistados se han adaptado a los impactos que genera el turismo. Esta es la razón por la que más de la mitad reconoce los pros y los contras y dejan claro que a pesar de los inconvenientes, todos desean que el turismo siga incrementándose.

Percepción de los impactos ambientales de los residentes de Pisté

Nos ocuparemos ahora de analizar las percepciones de los habitantes de Pisté sobre los impactos ambientales que se relacionan con el medio natural o construido en el que cohabita el ser humano. Para todos nuestros entrevistados resulta importante cuidar y proteger la naturaleza por diferentes motivos, como Magali de 58 años y empleada de una tienda que asegura que: *—De eso dependemos, de eso dependerán nuestros hijos, nuestros nietos, es muy importante*, o Rodrigo de 58 años y custodio de la zona arqueológica que considera importante que: *—[se] enseñe a la gente a cuidar y proteger la naturaleza, que de eso va a depender nuestra coexistencia con el planeta Tierra*. Para nuestros entrevistados cuidar el medio ambiente también es importante para la salud o para evitar el cambio climático, pero sobre todo para mantener una imagen limpia ante los turistas. Aquí observamos que es la mirada del otro, sobre todo la del turista extranjero, la que los motiva a mantener su localidad limpia. Así, Bryan de 27 años y chef de un restaurante dice que si no se cuida la naturaleza: *—El americano no va a regresar*, además de que observa las ventajas de cuidar el medio ambiente en Pisté: *—Para dar vida*.

De nuestras entrevistas observamos que el principal impacto ambiental negativo del turismo percibido es la generación de basura, pero no todos responsabilizan al turismo, por ejemplo, Karla y Romina, ambas de 21 años, una estudiante y la otra empleada de una papelería perciben que los responsables son tanto los turistas como los mismos residentes. Otros más bien responsabilizaron a los locales, como Josué de 36 años y trabajador de un hotel, quien contó que no considera: *—Que los turistas dañen la naturaleza de Pisté. Ellos son más educados que nosotros mismos que vivimos acá. A veces vienen y te preguntan: “¿Dónde puedo reciclar esto?”*.

Resulta importante aclarar que cuando nuestros entrevistados hablaron del comportamiento de los turistas hubo algunos que dejaron muy claras las diferencias entre los nacionales y los extranjeros, pero lo que nos llamó la atención es que fueron varios los que culparon a los visitantes mexicanos y a los propios locales, pero no al turismo extranjero, pues, señalaron que el turista nacional



genera más basura que el extranjero y cuida menos la naturaleza. Así, por ejemplo, Jessica de 24 años, guía de turista, nos comentó que: *–Mayormente es el extranjero el que cuida, los mexicanos no todos están conscientes, el mexicano viene y tira su basura donde sea, el extranjero no, el extranjero es el que se encarga de preservar muchas cosas, valora más nuestra cultura que los mismos mexicanos.* Por su parte, Julio de 47 años, empleado de una escuela primaria, comentó del turista nacional: *–Vienen en temporadas de diciembre, cuando viene la gente nacional vienen en carro, en vans y todo; a veces no pasan a restaurantes a comer y comen en el lugar donde están sus carros y a veces dejan la basura tirada en las calles.*

Resulta paradójico que incluso aquellos que reconocieron que la basura es un impacto negativo provocado por la presencia de los turistas, lo justificaron en aras de seguir generando empleos, como Bryan, de 27 años, chef de un restaurante, que fue muy enfático al decir: *–¿Han generado basura? Sí, lo han generado, pero si la gente no viene, no come aquí, no hay empleos. Necesitamos que la gente venga.*

La tala de árboles para la elaboración de artesanías fue señalada por Oscar de 27 años, director de una escuela primaria, como uno de los impactos ambientales negativos. Ahora bien, llama la atención que ninguno de los entrevistados mencionó la posible contaminación del acuífero por descarga de aguas negras de hoteles y restaurantes, lo cual muy probablemente suceda, pero no está siendo concienciado.

Consideramos que posiblemente la edad de los entrevistados podría estar relacionada con una mayor conciencia ambiental, ya que cuatro de los cinco entrevistados que señalaron impactos ambientales negativos tienen menos de 30 años, lo que sugiere una posible relación entre juventud y mayor conciencia ambiental, relación que fue encontrada por Rasoolimanesh *et al.* (2015) en habitantes de Leggon Valley, Malasia.

Consideraciones finales

Desde una perspectiva fenomenológica y con el apoyo de 16 entrevistas semiestructuradas a residentes de Pisté y dos entrevistas semiestructuradas a dos funcionarios de la zona arqueológica de Chichén Itzá, en este estudio nos dimos a la tarea de analizar las percepciones sobre los impactos económicos, socioculturales y medioambientales que ha generado el flujo turístico de la zona arqueológica de Chichén Itzá a algunos de los residentes de la localidad de Pisté, en el municipio de Tinum, Yucatán, y que es el paso obligado para llegar a la zona arqueológica. Es importante aclarar que utilizamos un método cualitativo en el que la evidencia empírica que se obtuvo no es representativa estadísticamente



hablando. Sin embargo, la pequeña muestra nos dio una idea clara de las percepciones de los residentes de Pisté.

Pisté constituye una comunidad satélite dentro de la actividad turística desarrollada en Chichén Itzá y esto ha generado, desde hace algunas décadas, una fuerte dependencia económica del turismo, pero con una posición bastante marginal debido al escaso poder de intervención y de participación que tienen los residentes en la toma de decisiones sobre la actividad turística en la región. Su participación se limita a ser empleados de la zona arqueológica, de los hoteles o de las tiendas de recuerdos, a la elaboración y venta de artesanías y a la restauración de los grupos de turistas que visitan las zonas con paquetes armados que incluyen una comida en algún restaurante de la localidad.

La fuerte dependencia económica ha condicionado las percepciones de los residentes entrevistados llevándolos muchas veces a sobrevalorar los beneficios económicos y a subestimar los costos sociales y ambientales. Pudimos observar que en algunas ocasiones esta minimización de los impactos del turismo se debe a un simple desconocimiento y en otras lo hacen en aras de las ventajas económicas que les generan. Como vimos, la población de Pisté presenta una situación de rezago social, por lo que el turismo se aprecia como una opción de empleo bastante bien valorada entre sus residentes, sin mucho que esto los deje en una situación de vulnerabilidad a los vaivenes de la actividad.

Es importante decir aquí que esta situación es común en poblaciones con poca o nula diversificación económica y donde el turismo es la única fuente de empleos y de ingresos (González *et al.*, 2020). En las poblaciones de Tulum y Cobá, cuyas economías también dependen del turismo que llega a las zonas arqueológicas del mismo nombre, sus habitantes defienden los beneficios económicos del turismo y, aunque algunos reconocen sus impactos negativos, los justifican en aras de las ganancias económicas (Enseñat, 2021, en prensa). En Chacchoben, población y zona arqueológica del sur de Quintana Roo, el acondicionamiento y uso turístico del sitio arqueológico generó en los locales una revaloración de las “ruinas” así como expectativas económicas altas (Tzuc, 2012).

Incluso, pequeñas poblaciones en etapas iniciales de *turistificación* presentan una tendencia a ver en el turismo una alternativa económica que les ofrecerá más beneficios que costos. En la pequeña población costera de José María Morelos, municipio de Tomatlán en el estado mexicano de Jalisco, se encontró que el 40% de los habitantes encuestados piensa que el turismo no causará ningún impacto negativo en la comunidad (Noriega *et al.*, 2020).



Los resultados de este estudio, sin duda, ayudan a comprender los contrastes entre las percepciones de las sociedades cuya única opción económica es el turismo y aquellas en donde existen otras opciones. En poblaciones de rurales y menos industrializados donde el turismo es la única fuente viable de ingresos, difícilmente se genera un rechazo. Por el contrario, poblaciones urbanas de países más industrializados en donde el turismo es una alternativa más entre otras, los movimientos de rechazo como la *turismofobia* o el *overtourism* son más comunes.

Es importante mencionar que los alcances de este trabajo llegan hasta principios del 2020, época en la que inicio la pandemia en México y se paralizó la actividad turística en Chichén Itzá y, en consecuencia, también en Pisté. Serán necesarios nuevos trabajos de investigación para conocer las estrategias de supervivencia y adaptación de los residentes de Pisté ante la caída del sector turismo en la región. ☸



Referencias

- ALMEIDA-GARCÍA, F., *et al.* (2016). “Residents’ perceptions of tourism development in Benalmádena (Spain)”. En: *Tourism Management*. Núm. 54.
- ANDRIOTIS, K. y R. D. VAUGHAN (2003). “Urban residents’ attitudes toward tourism development: The case of Crete”. En: *Journal of Travel Research*. Vol. 42, Núm. 2.
- BALAM RAMOS, Y. (2010). *Tulum: mayas y turismo*. Chetumal: Universidad de Quintana Roo.
- CARDONA, R. (2012). *Actitudes de los residentes hacia el turismo en destinos turísticos consolidados*. Tesis de doctorado, Universidad de les Illes Balears, España.
- CACCIUTTO, M., *et al.* (2013). “Percepciones de los residentes en destinos turísticos. Principales tendencias de abordaje e implicancias de la perspectiva socio-política”. En: *XII Jornadas Nacionales y VI Simposio de Investigación-Acción en Turismo*. Ushuaia, Argentina.
- CASTAÑEDA, Q. (2004). “Nuevos y viejos movimientos sociales: Pisté desde la “Boca del Pozo” hasta el “Municipio Libre de Chichén Itzá””. En: Castiello, J. y Q. Castañeda (editores). *Estrategias identitarias: educación y la antropología histórica en Yucatán*. México: OSEA.
- CASTAÑEDA, Q. (2009). “Heritage And Indigeneity: Transformations in the Politics Of Tourism”. En: Baud, M. y A. Ypeij (editores). *Cultural Tourism in Latin America*. Leiden, The Netherlands: Brill.
- CASTELLANOS, M. B. (2010). *A return to servitude: Maya migration and the tourist trade in Cancún*. Minneapolis, EEUU: U of Minnesota Press.
- CORONADO, G. (2014). “Selling culture? Between commoditisation and cultural control in Indigenous alternative tourism”. En: *PASOS Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*. Vol. 12, Núm 1.
- DÍAZ-BRAVO, L., *et al.* (2013). “La entrevista, recurso flexible y dinámico”. En: *Investigación en educación médica*. Vol. 2, Núm. 7.
- ENSEÑAT-SOBERANIS, F. (2021). “Uso turístico del patrimonio arqueológico en la península de Yucatán: una vision desde los actores involucrados en Tulum y Cobá”. En: *Península*. En prensa
- FAULKNER, B. & C. Tideswell (1997). “A framework for monitoring community impacts of tourism”. En: *Journal of Sustainable Tourism*. Vol. 5, Núm.1.



- FRAGA VERDUGO, J. (2012). "Migración y turismo en la Riviera Maya a través de dos pueblos del Mundo Maya". En: Marín Guardado, G., A. García de Fuentes & M. Daltaubuit Godás (editores). *Turismo, globalización y sociedades locales en la Península de Yucatán, México*. Tenerife, España.
- GARCÍA GONZÁLEZ, E. y A. GÓNZALEZ DAMIÁN (2018). "Relaciones sociales duraderas entre tripulación de cruceros y población residente, análisis del caso Cozumel desde la teoría del intercambio social". En: *PASOS Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*. Vol. 16, Núm. 4.
- GONZÁLEZ DAMIÁN, A., R. ESPINOZA SÁNCHEZ y T. J. CUEVAS CONTRERAS (2020). "Diferencias en la percepción de la calidad de vida (CV) por residentes a partir de la presencia del turismo en tres localidades mexicanas". En: *El Periplo Sustentable*. Vol. 1, Núm. 38.
- GONZÁLEZ DAMIAN, A. y R. J. LÓPEZ PEÑA (2017). "Evaluación del apoyo de la comunidad anfitriona a la organización de eventos culturales y deportivos con afluencia turística en ciudades pequeñas". En: *Revista de Análisis Turístico*. Vol. 23.
- HERNÁNDEZ SAMPIERI, R., C. FERNÁNDEZ COLLADO y P. BAPTISTA LUCIO (2006). *Metodología de la investigación*. México: Editorial McGraw Hill.
- KARIUKI, P. (2013). *Local residents' attitudes and perceptions towards tourism development: a study of Lake Nakuru National Park and its environs, Kenya*. Tesis de Maestría. Moi University, Kenia.
- LÓPEZ SANTILLÁN, Á. A. y G. MARÍN GUARDADO (2010). "Turismo, capitalismo y producción de lo exótico: una perspectiva crítica para el estudio de la mercantilización del espacio y la cultura". En: *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*. Vol. 31, Núm.123.
- MARÍN GUARDADO, G. (coordinador) (2015). "Sin tierras no hay Paraíso. Turismo, organizaciones agrarias y apropiación territorial en México (Colección)". En: *PASOS, Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*. Tenerife.
- MARION, J. L. *et al.* (2016). "A Review and Synthesis of Recreation Ecology Research Findings on Visitor Impacts to Wilderness and Protected Natural Areas". En: *Journal of Forestry*. Recuperado de <https://doi.org/10.5849/jof.15-498>
- MONJE ÁLVAREZ, C. (2011). *Metodología de la investigación cuantitativa y cualitativa: Guía didáctica*. Neiva: Universidad Sur Colombiana.



- MONTERRUBIO CORDERO, J. C. y G. C. EQUIHUA ELÍAS (2011). “Consumo de alcohol, drogas y actividad sexual en el spring break en Acapulco, México”. En: *Teoría y Praxis*. Vol. 10, Núm. 2.
- MONTERRUBIO, A. (2013). *Turismo no convencional: Impactos socioculturales*. México: Trillas.
- MONTFORT, R. P. y A. P. DE TERESA (2019). *Cultura en venta*. Ciudad de México: Debate.
- MOWFORTH, M. y I. MUNT (2009). *Tourism and sustainability: Development, globalization and new tourism in the Third World*. London: Routledge
- NORIEGA GARZA, E. L. y S. M. ARNAIZ BURNE (2020). “Impactos asociados al turismo en la comunidad de José María Morelos, Jalisco, México”. En: *PASOS Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*. Vol. 18, Núm. 4.
- NUNKOO, R. y D. GURSOY (2012). “Residents’ support for tourism an Identity Perspective”. En: *Annals of Tourism Research*, Vol. 39, Núm.1.
- ROBLES LANDIS, L. (2003). *El impacto de la globalización en la modificación de la cultura maya-yucateca en Pisté, Yucatán*. Tesis de Licenciatura, Universidad de las Américas de Puebla.
- RASOOLIMANESH, S. M. *et al.* (2015). “A revised framework of social exchange theory to investigate the factors influencing residents’ perceptions”. En: *Tourism Management Perspectives*. Vol. 16.
- SAVERIADES, A. (2001). *A Qualitative Examination of perceptions of the impact of Tourism upon Family Life in Cyprus*. Tesis de Doctorado. Universidad de Surrey, Reino Unido.
- SMITH, V. 1989. *Host and Guest: The Antropology of Toursm*. Universidad de Pennsylvania, Philadelphia.
- TZUC SALINAS, H. (2012). “Uso turístico y revaloración del patrimonio arqueológico. El caso de Chacchobén, Quintana Roo”. En: *PASOS, Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*.
- UDAYA SEKHAR, N. (2003). “Local people’s attitudes towards conservation and wildlife tourism around Sariska Tiger Reserve, India”. En: *Journal of Environmental Management*. Vol. 69, Núm. 4.



ARTÍCULOS

LIMINALES





Educación e ideologías en el México Posrevolucionario (1921-1946); la formación del ciudadano en los proyectos de nación

Education and ideologies in Post-revolutionary Mexico (1921-1946); citizen training in nation projects

José Rafael Córdova Santos

Universidad Pedagógica Nacional. Unidad 041 (México)

<https://orcid.org/0000-0002-3428-2208>

rafajoscs89@gmail.com

Recibido: 21 de agosto de 2019.

Aprobado: 7 de mayo de 2020.

Resumen

Esta investigación tiene como objetivo principal analizar la relación del Estado mexicano con el sistema educativo en el periodo posrevolucionario; analiza las políticas educativas y expone su vinculación con las principales ideologías de esa época. De esa manera se pretende evidenciar el papel determinante del sistema educativo en la formación de ciudadanos adecuados al proyecto de nación planteado por los gobernantes. El enfoque que se utilizó es histórico, hermenéutico y crítico. Como resultado del análisis se identificaron dentro de los discursos educativos las ideologías políticas del régimen gobernante (nacionalismo, indigenismo, socialismo, liberalismo democrático), de las cuales deriva el ideal de ciudadano mexicano. La limitación de esta investigación fue la ausencia de documentación hemerográfica sobre el impacto social que tuvieron cada uno de los programas educativos. El valor de este trabajo se encuentra en la perspectiva de análisis de las políticas educativas de ese periodo específico, a partir del método hermenéutico moderno (Ricoeur y Habermas), y en el diálogo reflexivo que se establece con las circunstancias actuales. La investigación permite concluir que los sistemas educativos jugaron un papel determinante en la formación de ciudadanos adecuados a los proyectos de nación del periodo posrevolucionario y rastrea su vigencia en algunas prácticas actuales.

Palabras clave: revolución mexicana, educación mexicana, política educativa, control social, proyecto de nación.

Abstract

The main target of this investigation will be analyzing the relationship of the Mexican country with the educational system on the post-revolutionary period; the paper analyzes the educational guidelines and reflect the way this conect with the main ideologies of that frame of time. Also the paper tries to expose the fundamental role of the educational system with the growth of citizens suitable to the nation orientation proposed by the rulemarkers. The approach we will use considers the historical, hermeneutical and critical perspective. As a result of the analysis, the political ideologies of the existing mainstream on that period (nationalism, indigenism, socialism, democratic liberalism) were identified within educational spechees, where we found the ideal of the Mexican citizen. This research is limited by the absence of hemerographic documentation on the social impact of the educational program back to that time. What is valuable of this project is the perspective in which we analyze the educational policies of that specific period, based on the modern hermeneutical method (Ricoeur and Habermas), and in the useful dialogue that is established with current circumstances. The research will allow us to conclude that educational systems played a defining role in the way citizens grewed and adapted to the Nation project towards the Postrevolutionary period and tracks its currency to some existing practices.

Keywords: Mexican revolution, Mexican education, educational politics, social control, nation project.

Introducción

La transmisión de ideologías de cualquier índole mediante la educación es un fenómeno propio del siglo XX. Como es sabido, el nacionalismo en Europa fue una de las principales causas detonantes de la Primera Guerra Mundial (1914-1918). En 1933 las reformas a la educación alemana y la propaganda gubernamental produjeron el antisemitismo y a la idea de superioridad racial en una gran cantidad de jóvenes alemanes y, en todo este contexto, la Unión Soviética no estuvo exenta de un control educativo.

Durante la primera mitad del siglo XX ocurrieron conflictos sociales y políticos en México que, en conjunto, se conoce como la Revolución Mexicana. Por esa misma y por el triunfo de los revolucionarios y el consecuente ascenso de sus principales caudillos a la presidencia del país surgió la necesidad de un proyecto de nación apegado a los ideales revolucionarios, pero que al mismo tiempo expresara la ruptura con el régimen porfirista. Inició así un periodo de formación nacional. En este trabajo se analizará la relación del estado mexicano con la educación en el periodo posrevolucionario, se contrastarán las políticas educativas y se expondrá su relación con las principales ideologías de esa época, siendo el liberalismo democrático y el socialismo las directrices del pensamiento revolucionario. De esa manera se pretende evidenciar el papel determinante del sistema educativo en la formación de ciudadanos adecuados al proyecto de nación planteado por los gobernantes.

El siglo XX del país estuvo marcado por la revolución mexicana, suceso que atraviesa transversalmente toda la historia del país. El gobierno de la nación a partir de 1914 se quedó en manos de caudillos, que en aras de los ideales revolucionarios plasmaron en la constitución de 1917 las demandas sociales del movimiento como la educación (artículo 3), reparto agrario (artículo 27) y trabajo digno (artículo 123). La constitución se convirtió en el eje rector de la vida política y pública del país. Los gobiernos posteriores al periodo de Venustiano Carranza asumieron el compromiso de hacerla valer, aunque para ello eran necesarias instituciones que permitieran el cumplimiento de las demandas sociales. Los gobiernos revolucionarios se encontraron con el problema de distintas ideologías dentro de la masa revolucionaria –zapatistas, villistas carrancistas, floresmagonistas, entre otros–. Si bien, todos ellos tenían un objetivo en común, cada uno concebía la realización de los proyectos de nación de acuerdo con su posición ideológica. Ante tales circunstancias, la educación asumió un papel central en los gobiernos revolucionarios, no solo porque se trataba de una demanda del mismo movimiento, también debido porque resultaba el medio idóneo para la transmisión de mensajes ideológicos y políticos.



De la misma manera que en la educación, las acciones gubernamentales tienen dos funciones primarias: satisfacer las demandas sociales y la legitimación de los gobernantes ante el pueblo. El discurso político, al ser una herramienta legitimadora de quienes ejercen el poder, puede analizarse mediante el *análisis crítico del discurso*.¹ Desde esa perspectiva analítica, este no solamente vindica el uso del poder, sino que además cuando es constante comporta otra intención dentro de las expuestas en su estructura discursiva. Dicho de otro modo, se encuentran discursos dentro del mismo, los cuales según Foucault (1970) “son producidos, controlados, seleccionados y redistribuidos por sectores privilegiados siendo la política uno de los lugares más importantes en la producción de discursos” (p. 15). Otra característica que tiene este tipo de discurso es que “no es simplemente aquello que traduce las luchas a los sistemas de dominación, sino aquello por lo que, y por medio de lo cual se lucha, aquel poder que quiere uno adueñarse” (p. 15). Es decir, existe una idea que se pretende transmitir y afianzar en los receptores.

Vasconcelos y el nacionalismo cultural

Los discursos que giran en torno a la educación en el México posrevolucionario se pueden analizar como discursos de poder con fines de legitimación y transmisión ideológica. En el caso del discurso político como herramienta de legitimación encontramos varios ejemplos en el debate que se produjo con la creación del Ministerio de Educación, donde se discutió, entre otros temas, la supuesta violación del federalismo. Específicamente en uno, José Vasconcelos lanzó una crítica a los opositores de dicho ministerio:

Los militares nunca han respetado el federalismo cuando se trata de establecer guarniciones [...] quitan y ponen gobernadores y deciden elecciones, pero apenas se trató de que la federación invadiese el país con maestros, se alzó en contra de la patraña de una soberanía local, ya de por sí menoscabada y burlada (Vasconcelos, 1937: 70).

No obstante, Vasconcelos admitió la existencia de una falta a la constitución: “me dejaron desgarrar la Constitución queretana para crear un Ministerio de Educación” (Vasconcelos, 2011: 23), aunque la justificó como necesaria.

Las reflexiones de Vasconcelos en torno a la creación del Ministerio de Educación revelan la existencia de un fluido intercambio de ideas. El entonces secretario de educación reconoció que el logro más grande de la constitución

1 El análisis crítico del discurso (ACD) se puede definir como una investigación analítica del discurso que estudia las formas en que el abuso del poder social, el dominio y la desigualdad son practicados y reproducidos por los textos y el habla en el contexto social y político. Un aspecto importante del ACD es que considera los distintos elementos que conforman al discurso: el uso del lenguaje, los discursos y la comunicación entre gentes reales poseen dimensiones intrínsecamente cognitivas, emocionales, sociales, políticas, culturales e históricas (Van Dijk, 2000).



queretana fue el surgimiento del Ministerio de la Educación, sus discursos o apolo-gías reflejan explícitamente su idea: la educación como medio para lograr un ciu-dadano virtuoso, entendida esta cualidad como una asimilación de nuestra historia prehispánica y la herencia colonial. En cuanto al discurso de los detractores se fun-damentó en el constitucionalismo, se oponían a la reforma del artículo 73 fracción XXVII, es verdad que no fueron muchos sus críticos debido al debilitamiento del carrancismo; sin embargo, presentaron una defensa del constitucionalismo apelan-do a la autonomía de los estados y municipios, en palabras de Vasconcelos “se alzó en contra la patraña de una soberanía local” (Vasconcelos, 2011: 23).

La creación de la Secretaría de Educación en 1921 permitió la divulgación de los ideales del secretario a los educadores mediante la difusión de sus escri-tos. Las obras *Raza cósmica*, *De Robinson a Odiseo* y *Pedagogía estructural* concentran sus ideas filosóficas y políticas. ¿Cuál es el alcance de su filosofía? ¿Dónde podemos encontrar la influencia de Vasconcelos? Se puede advertir en los individuos que intervienen en la cultura, ciencia y política del país, entre los que destaca Jaime Torres Bodet, quien recibió un impacto directo de Vasconcelos al ser su secretario cuando este fue el titular de educación.

En el periodo de 1940-1946, durante el gobierno de Manuel Ávila Cama-cho, Torres Bodet fue secretario de educación e impulsó su renombrada campaña contra el analfabetismo, proyecto que inició Vasconcelos y que fue olvidado duran-te el gobierno de Cárdenas. Para él, al igual que para Vasconcelos, este era el gran problema de México. Si bien, para el segundo, la educación era el medio para dis-minuir las tropas que alimentaban a las filas revolucionarias, para Torres Bodet sig-nificaba la vía para lograr que los ciudadanos dejaran la criminalidad y los vicios.

Otro ámbito en el que podemos observar la influencia de Vasconcelos es en el fortalecimiento del nacionalismo cultural, entendiéndolo como el reforza-miento del sentido de identidad mexicana basada en símbolos contruidos a partir de elementos culturales y que aspira al reconocimiento de los individuos con un ideal, en este caso el mexicano ideal (Monsiváis, 2000). A diferencia de los modelos de nación anteriores, bajo la influencia de la filosofía latinoamericana Vasconcelos presenta un ideal de raza – “la raza cósmica”–, que surge de la sínte-sis de la herencia prehispánica y colonial. Por primera vez se exalta el mestizaje, pero no solo el mestizaje racial, sino intelectual. Para alcanzar esta aspiración de una raza hispanoamericana era necesario crear conciencia en la inmensa pobla-ción del país y el canal primordial para ello fue la educación.

En sus proyectos educativos es perceptible el anhelo de transmitir un ideal. El mexicano ideal vasconceliano tenía como característica principal en-contrar en su pasado prehispánico y colonial motivos de orgullo. Y en aras de ese ideal resultó necesario hacer una síntesis con la lucha revolucionaria, es decir,



fue menester concienciar a los alumnos que tener la posibilidad de alcanzar un progreso cultural era gracias a las luchas pasadas. El nacionalismo cultural se postuló como revolucionario.

El nacionalismo cultural se reflejó también en el arte, “Vasconcelos dio el primer impulso a la Escuela del Muralismo Mexicano, de las cuales destacan la obra de los pintores Diego Rivera, José Clemente Orozco y David Siqueiros, entre los más representativos” (Ocampo, 2005: 155). Una de las particularidades del muralismo fue su contenido de carácter social e ideológico, ya que vindicaba a las masas, es decir, a la raza mestiza que era la base de los grandes movimientos sociales del país. El ensalzamiento del mestizaje se desarrolló a partir de conciliar el pasado prehispánico con el colonial, siendo uno de los pilares en el pensamiento de Vasconcelos. Al igual que en el muralismo, la literatura fortaleció la identidad nacional, puesto que, entre 1915 a 1970 surgió la llamada literatura revolucionaria; entre sus principales autores (y quienes escribieron en el periodo que se estudia) se puede mencionar a Mariano Azuela, Martín Luis de Guzmán y Francisco Luis Urquiza.

Una obra representativa de este periodo –aunque su tema no es de manera explícita el movimiento revolucionario– es *Visión de Anáhuac* de Alfonso Reyes, que puede leerse como fundamento, desde la estética literaria, de la configuración del nacionalismo cultural, ya que construye una imagen identitaria que concilia al indígena y al español en el espacio de la gran Tenochtitlan, avenencia que postula la exaltación del México mestizo.

Así, se puede observar que todos los medios empleados por los gobiernos posrevolucionarios para culturizar al país contenían una línea revolucionaria y buscaban crear ciudadanos orgullosos de sus raíces, que aceptaran el devenir de su historia, en donde la lucha revolucionaria se percibía como ineludible. El impacto del bombardeo cultural era posible palparlo en la diversidad social de las décadas posteriores a nuestro periodo de estudio; campesinos, obreros y profesionistas tenían algo en común: orgullo revolucionario. A propósito de esa circunstancia histórica, Bartra (2013) refiere los resultados del trabajo realizado en 1959 por Almond y Verba sobre legitimación gubernamental:

Los autores de la encuesta encontraron en México una escala de orgullo político nacional más alta que en Alemania y en Italia. A pesar de la desconfianza y el rechazo a las formas concretas de la política, los mexicanos parecían identificarse con la Revolución de 1910 como un símbolo de identidad Nacional (p. 145).

Aunque el estudio citado pareciera lejano a nuestro periodo de estudio, debemos reconocer que muchos de los encuestados de aquel lejano 1959 fueron formados bajo las políticas educativas de Vasconcelos y Torres Bodet, al mismo tiempo que contemplaban los grandes murales de Siqueiros o Rivera y leían el *Llano en llamas* de Juan Rulfo o *La Sombra del Caudillo* de Martín Luis de Guzmán.



La educación socialista

El periodo socialista de México se inició con el ascenso a la presidencia de Plutarco Elías Calles en el cuatrienio de 1924-1928; sin embargo, la influencia de este se prolongó hasta 1934, periodo conocido como *el maximato*. Se trató de un periodo de diez años de homogeneidad en la política nacional. Calles durante su juventud fue maestro y supervisor escolar, ideológicamente se identificaba con el movimiento socialista y su simpatía por el socialismo se reflejaba en sus discursos de campaña en los que mostraba su respaldo al proletariado y al gobierno socialista de Felipe Carrillo Puerto en Yucatán. Asimismo, consideraba que el campesino era parte primordial de la clase productora del país, por lo cual lejos de hacer una división de clases unificó en su discurso a estos dos grupos en una gran masa.

El obrero, el campesino, el hombre de la clase media, acudieron a mi llamado, en mi gira a través de la república los he visto formar masas entusiastas y compactas decididas a defender la bandera de la revolución, que es su propia bandera (Calles, 1924: 131).

En sus discursos se observa claramente la filiación al socialismo y es a través de esa ideología que entiende la revolución mexicana, a la que equipara con la revolución rusa. De acuerdo con esa perspectiva, el proletariado, la clase media y los campesinos solo pueden acceder a los derechos mediante la revolución armada, que es “su bandera”. La ideología socialista dio lugar al peculiar discurso político de Calles que sentó las bases de la línea de acción de su gobierno: el nacionalismo y el anticlericalismo. Partiendo de su contexto ideológico es pertinente que analicemos qué papel tuvo la educación durante *el maximato*.

En su plan de gobierno refiere la continuidad del programa educativo y cultural. Dicho programa priorizaba a los pueblos indígenas. En su discurso se observa la finalidad que le destina a la educación: “hacer de todos los mexicanos unidades útiles a sí mismas, a su familia y a la patria, llevando a su espíritu la exacta comprensión de sus deberes” (Calles, 1924: 116). El gran proyecto de educación de este periodo fue la escuela rural. Tanto Calles como el secretario de educación, José Manuel Puig Casauranc, concebían la educación como el medio por el cual se podía unificar a las masas en una misma cultura que permitiría el desarrollo de la nación.

Un actor importante en el desarrollo de la educación rural fue Moisés Sáenz, subsecretario de Causaranc, quien en lo pedagógico introdujo la corriente de Dewey y en lo ideológico aportó la introducción del indigenismo al nacionalismo (a diferencia de Vasconcelos que exaltaba el mestizaje). Al mismo tiempo procuró que la educación rural proporcionara las herramientas necesarias a los indígenas para la vida diaria —esta idea estaba alineada a la política callista—. Sin



embargo, las políticas educativas estuvieron inclinadas hacia el modelo soviético, ejemplo de ello fue la creación de la cartilla de higiene y antialcohólica. Se consideraba que al corregir ambos, se lograría el perfeccionamiento de la raza. Esas consideraciones estaban fundamentadas en la antropología criminal y la antropometría, corrientes en boga durante este periodo. Podemos ver por tanto que en el indigenismo se conjugaba el aspecto evolutivo de la raza mexicana a través de la asimilación de la higiene y la sobriedad. El papel de la educación como transmisora de esas ideas se hizo presente en las escuelas de pintura al aire libre en las comunidades rurales, ya que su función fue “mostrar la sensibilidad y creatividad de la raza” con trabajos que se exhibieron en México y el extranjero (Aboites y Loyo, 2010: 614). Si bien, es cierto que se reconocía al indígena, se buscaba que este se integrara a la sociedad moderna, actitud que refleja una perspectiva excluyente de los modos de organización indígena. El discurso educativo los reconoce, en apariencia, como parte de la cultura mexicana, pero aspira a que ellos “progresen” hacia un estado superior.

La propagación de la cultura mexicana mediante la educación con enfoque en mestizaje y revolución del periodo de Vasconcelos evolucionó hacia una línea revolucionaria e indigenista con énfasis en el progreso de la raza. Dicho discurso fue directriz de los programas educativos y encontró sustento en los diversos artículos de eugenesia que predominaban en aquella época en la medicina y antropología del país. A pesar de ello, existió un crítico del modelo educativo de Calles, el exsecretario de educación escribe en sus memorias que Calles “destruyó con saña” el ministerio de educación (Vasconcelos, s. a: 22). El descontento de Vasconcelos se puede entender por su postura ideológica; mientras que él, con su planteamiento de nacionalismo, exaltó el mestizaje y lo elevó hasta ser una virtud del mexicano, la ideología de Calles y José Manuel Puig Casauranc tuvo una inclinación hacia el darwinismo social y la eugenesia. Asimismo, es entendible el resentimiento de Vasconcelos por cuestiones políticas debido a la pérdida de las elecciones presidenciales de 1929.

Cárdenas y la educación socialista

A pesar de que el periodo de 1934 a 1940 no figura dentro del *maximato*, es el periodo donde se concreta la educación socialista. La reforma al artículo tercero de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (CPEUM) de 1934 fue el resultado del debate en torno al carácter laico de la educación desarrollado desde el inicio de la década de 1930. Socialmente, la década anterior había visto el radicalismo ideológico, la conciencia de clases entre los obreros devino en su agrupación en sindicatos y organizaciones con ideología socialista y en algunos casos comunistas. Dichos grupos proliferaron auspiciados por el máximo líder de la revolución. El socialismo se mostraba como la opción que representaba a las masas heterogéneas del país. En cuanto al radicalismo ideológico, Luis Aboites



(2010) precisa que “el discurso radical adoptado por ciertos gobernantes influyó en el sistema educativo” (p. 622). La educación socialista encontró su principal representante en Narciso Bassols, secretario de educación entre 1931-1934. Durante su administración en la SEP (Secretaría de Educación Pública) se incluyó la polémica educación sexual en el nivel básico y también se excluyó a la iglesia de las labores docentes. Sin embargo, Bassols vio necesario hacer un quiebre radical con la estructura educativa de antaño, siendo esa la base para debatir la modificación del artículo tercero de la constitución del diecisiete.

La reforma a este artículo fue producto del radicalismo ideológico predominante en los círculos del poder; sin embargo, no debemos pensar que fue una reforma impuesta, más bien representó un nutrido grupo de intelectuales conformado por estudiantes, maestros, diputados y senadores. Así mismo existieron grupos que se opusieron a dicha reforma, estos grupos disidentes estaban relacionados a los cristeros y terratenientes.

El debate de la educación socialista era sobre la laicidad de la educación, el quiebre con la estructura educativa que planteaba Bassols, que era una educación basada en el pensamiento marxista; para él, marxismo era sinónimo de laicidad. La idea se transparenta con claridad en sus propias palabras:

Enfoqué y conduje la reforma del artículo 3o. constitucional en 1934 [...] La verdad es y no debemos olvidar un solo instante que el problema político real no radica ni en el término socialista”, ni en la fórmula del concepto “racional” y “exacto”. Está en la prohibición a la Iglesia católica de intervenir en la escuela primaria para convertirla en instrumento de propaganda confesional y anticientífica. (Meneses, 1988: 309).

En este periodo se utilizaba a la educación como medio de adoctrinamiento, la enseñanza tomó un tinte clasista. Si bien, en el discurso percibía el clasismo como un mal que hay que erradicar, al segmentar a la sociedad en clases permitía la conciencia sobre estas. El discurso nacionalista perdió fuerza durante el cardenismo debido a que la prioridad de la educación socialista se centró en liberar a la sociedad de sus opresores, pero ¿Cuál fue el resultado palpable de la educación socialista en México?

Por lo tanto, aunque es cierto que la posición ideológica de Cárdenas se apartó de manera paulatina de la izquierda radical es importante notar que la izquierda y el marxismo se propagaron con fuerza durante las posteriores tres décadas. En la historia de México posterior a los años cincuenta se suscitaron luchas o intentos por erradicar el comunismo, socialismo y marxismo de la juventud mexicana, pero los intelectuales de la época a través de su obra, la cultura y el arte mexicano contemporáneo permitieron el contacto de la sociedad con los ideales de izquierda.



El nacionalismo mexicano

El nacionalismo mexicano como discurso de poder ha sufrido constantes cambios desde su configuración. En el periodo que abarca este trabajo, en al menos tres ocasiones tomó enfoques diferentes a la propuesta original de Vasconcelos. No obstante, aspectos como el mestizaje, indigenismo y la revolución persistieron como primordiales en la conformación de la identidad mexicana. El nacionalismo mexicano es sincrético, ya que asimila las posturas ideológicas y las sintetiza como rasgo definitorio del carácter nacional. La exaltación de estas características predominó en el nacionalismo mexicano y cada una se fue alejando de su realidad, por lo que “Más que un saber se estableció un ‘deber ser’ para ese pueblo mexicano que rápidamente se fue separando de las esferas de lo real para pasar al espacio de lo ideal” (Bejar, 2005: 75).

El nacionalismo mexicano idealizado es el que predominó en todo el país. Carlos Monsiváis (1979) concibió ese nacionalismo como sinónimo de cultura urbana, entendida como una “[...] cultura de masas, el empleo de los medios masivos en la confiscación y anulamiento del desarrollo del gusto y la sensibilidad de las mayorías, en la ofensiva ideológica de la oligarquía” (p. 1). Toma su carácter de urbana debido a que las principales expresiones populares que se divulgan como “identidad nacional” son las de la capital del país (Monsiváis, 1990). Como consecuencia de esa misma circunstancia adquiere su carácter idealista, ya que para las periferias y provincias lo urbano será la aspiración o el deber ser.

Asimismo, para Monsiváis (1990) ese nacionalismo mexicano ideal sesga la memoria histórica creando una identidad mítica, es decir, acepta el pasado glorioso indígena, pero propone vivir sin conciencia de ellos, rememorar su historia revolucionaria. Por lo que el intelectual cuestiona: “si la *identidad* es un producto histórico ¿incluyen también las derrotas, los incumplimientos, las frustraciones?” (p. 3)

En cuanto a la propagación del nacionalismo mexicano como cultura de masas, Monsiváis (1976) resalta los medios de divulgación masiva, radio, televisión y arte. Sin embargo, reconoce que en el México posrevolucionario el mayor medio de impacto fue la educación:

Durante los regímenes de Álvaro Obregón, Plutarco Elías Calles, Lázaro Cárdenas, Manuel Ávila Camacho y Miguel Alemán, el proyecto educativo oficial, establecido y comandado en un principio por José Vasconcelos, después por figuras como Manuel Puig Casauranc, Moisés Sáenz, Ezequiel Padilla, Narciso Bassols, Gonzalo Vázquez Vela, Jaime Torres Bodet y Manuel Gual Vidal, se promovió los nacionalismos culturales y las llamadas mexicanerías, formando parte recurrente en los programas educativos posrevolucionarios hasta muy avanzados los años cincuenta (p. 349).

A pesar de que los discursos nacionalistas del periodo posrevolucionario fueron diversos y que presentaban posturas ideológicas, políticas y hasta morales, des-



embocaron en una concepción del ser mexicano. Lo mexicano es una construcción sincrética, a veces contradictoria, que sobrevive porque apela a la conciencia de las masas en cuanto a su origen, indígena y/o mestizo. A pesar de esto el mayor logro del discurso nacionalista fue la identificación de estas características con la revolución, permitiendo la legitimidad de los gobernantes revolucionarios.

Conclusión

Se han tratado brevemente algunos aspectos de la educación en México posrevolucionario, tomando el contexto de la época y la figura de los más importantes secretarios de educación pública de este periodo para esbozar cómo fue el proceso de creación de la identidad nacional. En este análisis se buscó evidenciar que cada período gubernamental, a partir de sus objetivos, procuró por medio de la educación y aculturación integrar a la sociedad a su proyecto de nación.

La exaltación de las raíces y el mestizaje, el orgullo revolucionario y el amor a la patria fueron aportados, reforzándolos durante el periodo que comprende de 1920 a 1940. Se perseguía el ideal del ciudadano, uno orgulloso de sus raíces, pero que también por medio de la educación pudiera evolucionar hacia un país moderno. Siguiendo la lógica porfiriana, se concebía la modernidad como sinónimo de eurocentrismo, por lo cual los proyectos de nación se inspiraron en modelos europeos, en este caso en el modelo soviético, de donde se importaron las cartillas de higiene y salud.

Ahora bien, a la luz de la revisión de los ideales y fines de la educación posrevolucionaria es importante reflexionar sobre el papel que desempeña la educación en México actualmente, es decir, en su función como transmisor de cultura o conciencia del ser mexicano. Se puede conjeturar que las prácticas arcaicas de adoctrinamiento mediante la educación persisten en el día de hoy; pese a la influencia de las nuevas tecnologías, el viejo sistema se vale de esos recursos para transmitir un mensaje ideológico. Un ejemplo claro es la llamada cartilla moral promovida por el nuevo gobierno. Sonia Corona (2019), periodista del diario *El País*, calificó en un reciente artículo a la cartilla moral del actual gobierno como “un polémico intento por aleccionar” al país. Esta se puede concebir como una herramienta para crear buenos ciudadanos acordes al México de la “Cuarta transformación”. Asimismo, llama la atención que el texto en que se basa esta cartilla sea un escrito de Alfonso Reyes de 1944 –cuatro años después del periodo aquí examinado–, el cual, según el historiador Javier Garcíadiego, “es un escrito de su tiempo” (Corona, 2019), es decir, es un escrito posrevolucionario.

Si bien, es cierto que en el artículo tercero constitucional se le atribuye al estado la obligación de proveer educación preescolar, primaria y media superior a los niños y jóvenes del país, sin demeritar la labor que realiza, es válido aún



cuestionar cuál es el límite que debe tener el gobierno en cuanto a la elaboración de planes y programas de estudio. La problemática no se haya en materias de ciencias exactas, sino en aquellas que por su carácter transmisor de cultura –sea historia, civismo o ética–, puede ser un canal para transmitir una ideología política. En México los libros de texto gratuito han sido un tema polémico desde su creación. El libro de historia ha sido uno de los más controversiales. Por ejemplo, el libro de texto gratuito de historia del año de 1992, escrito por historiadores profesionales y que por primera vez incluyeron El Movimiento del 68 y El Jueves de Corpus, presentaba una revaloración de Porfirio Díaz y se omitieron las proezas de héroes nacionales como “los niños héroes” y “el pípila”:

Se les reclamaba la “ausencia de los héroes” de la patria; se les calificó de “adecuados” al gobierno y proyecto salinistas, y las fuerzas armadas se quejaron por ser mencionados como represores en 1968 y ver minimizados a los Niños Héroes. Los libros no cumplieron un año en las aulas (Hernández, 2019: 14).

En este conflicto con el libro de texto del 92 se nota la persistencia del apego a los símbolos de lo mexicano, pero también la resistencia de grupos de poder al cambio del discurso. En palabras de Olac Fuentes Molinas, subsecretario de Educación Básica y Normal durante el periodo de Ernesto Zedillo, “contar la verdad histórica implicaba que el Estado asumiera su responsabilidad en los crímenes que ha cometido” (s. p.).

El abandono de esos libros confirma el papel de la educación como transmisora de una ideología, de manera particular, a través de la enseñanza de la historia. El enfoque de los libros de historia solo cambió a partir de la alternancia presidencial (2000-2012), durante este periodo se cuestionó la historia oficial, lo que implicó el desencanto respecto de los héroes patrios y la vindicación de algunos movimientos como el *cristero*.

Es preciso plantear la utilidad o actualidad de los libros de texto; ¿Quiénes deben escribirlos? A partir de los hechos de 1992 el historiador Enrique Florescano propone la separación del gobierno de la Comisión Nacional de Libros de Texto Gratuito. (Jiménez, 2009: s. p.)

Si bien, es cierto que la educación puede ser un medio para adoctrinar ideológicamente a las masas y que la educación en México aún recorre un camino largo hacia los estándares de calidad, instituciones educativas públicas como la Universidad Pedagógica Nacional tienen la misión de formar y profesionalizar docentes mexicanos con pensamiento crítico, a pesar de no ser una institución autónoma. ☸



Referencias

- ABOITES, L. y E. LOYO (2010). “La construcción del nuevo Estado”. En: *Nueva historia de México*. México: COLMEX
- BARTRA, R. (2013). *Oficio Mexicano*. México: Debolsillo.
- CORONA, S. (2019). “La ‘Cartilla Moral’, el polémico mensaje aleccionador de López Obrador para los mexicanos”. *El País*. Recuperado de https://elpais.com/elpais/portada_america.html
- FOUCAULT, M. (1973). *El orden del Discurso*. Buenos Aires: Fábula.
- GUTIÉRREZ, L. y F. RODRÍGUEZ (1997). “El pensamiento educativo en el México posrevolucionario”. En: *Revista de la Educación Superior*. Núm. 103.
- HERNÁNDEZ, B. (2019). “Las batallas por los libros de texto”. En: *Relatos e Historias de México*. Núm. 127.
- JIMÉNEZ, A. (2009). Propone Enrique Florescano crear comisión revisora de los libros de texto gratuito. *La jornada*. Recuperado de <https://www.jornada.com.mx/2009/09/04/sociedad/041n1soc>
- LEÓN, I. (2010). “Nacionalismo Mexicano, algunas aproximaciones”. En: *Atheenea. Revista Digital*. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=53719730011>
- LIRA, A. (2014). “La Alfabetización en México: campañas y Cartillas, 1921-1944. En: *Traslaciones*. Núm. 1.
- MACÍAS, C. (2010). *Plutarco Elías Calles. Pensamiento político y social. Antología 1913-1936*. México: INEHRM.
- MENESES, E. (1988). *Tendencias educativas oficiales en México, 1934-1964: la problemática de la educación mexicana durante el régimen cardenista y los cuatro regímenes subsiguientes*. México: Centro de Estudios Educativos.
- MONSIVÁIS, C. (1976). “Notas sobre la cultura mexicana en el siglo XX”. En: *Historia General de México*. El Colegio de México.
- OCAMPO, J. (2005). “José Vasconcelos y la educación mexicana”. En: *Revista Historia de la Educación Latinoamericana*. Núm. 7.
- PÉREZ, R. (2005). “El Pueblo y la Cultura. Del Porfiriato a la Revolución”. En: Béjar R. y H. Rosales (compiladores). *La identidad nacional mexicana como problema político y cultural*. Cuernavaca: UNAM.



Proceso (s. a.). “Libros de texto gratuito, la historia mutilada”. Recuperado de <https://www.proceso.com.mx/228544/libros-de-texto-gratuitos-la-historia-mutilada>

SOLANA, F. y R. CARDIEL (2001). *Historia de la educación en México (1876-1976)*. México: Fondo de Cultura Económica.

VAN DIJK, T. (1999). “Análisis crítico del discurso”. En: *Antrophos*. Núm. 186.

VASCONCELOS, J. (2011). *La creación de la Secretaría de Educación Pública*. México: INEHRM.





“Avisa a tus padres que van a ir a pedir tu mano el domingo”. Estudio etnográfico sobre el simbolismo del ritual de boda en Almoloya del Río

“Let your parents know they are going to ask for your hand on Sunday.” Ethnographic study on the symbolism of the wedding ritual in Almoloya del Río

Violeta Castañeda Castañeda

Universidad Autónoma del Estado de México (México)

<https://orcid.org/0000-0002-6311-0560>

violeta.castaneda.c@gmail.com

Recibido: 24 de febrero de 2020

Aprobado: 17 de noviembre de 2020

Resumen

El ritual de boda es una construcción antropológica plasmada en simbologías que impactan la conciencia individual y colectiva de sus participantes. El presente artículo describe y busca comprender las características del mismo en el caso de Almoloya del Río, municipio del Estado de México. La aproximación etnográfica a este ritual identifica la manera en que los ritos que lo componen permiten construir una estructura compleja que abona al sistema cultural tangible e intangible. Su principal aportación es la documentación del conjunto de prácticas y su significado ritual a través del testimonio de sus participantes. En este texto se caracterizan detalladamente las tres etapas del ritual de boda que se practican en dicho municipio desde mediados del siglo XX y hasta la fecha, aunque con una tendencia a la modificación/desaparición.

Palabras clave: Ritual de boda, rito de paso, simbolismo, matrimonio, novios.

Abstract

The wedding ritual is an anthropological construction based on symbolologies that impact individual and collective consciousness. This article describes those of this ritual in the case of Almoloya del Río, municipality of the State of Mexico. The ethnographic approach to this ritual identifies the way in which the rites that compose it allow the construction of a complex structure. His main contribution is the documentation of the set of practices and their ritual significance, through the testimony of their participants. This text characterizes the three stages of the wedding ritual that have been practiced in Almoloya del Río since the mid-twentieth century and to date, although with a tendency to change / disappear.

Key Words: Wedding ritual, rite of passage, symbolism, marriage, bride and groom.

Introducción

La relevancia de aquello que constituimos en objeto de estudio reside en su significación, tanto para quien investiga como para quien participa del hecho (Santos, 1988). En este sentido, para la perspectiva cristiana, el matrimonio “es una institución divina de primordial importancia que, de acuerdo con la Escritura, nos fue dada por Dios mismo” (Hasel, 2015: 16). De tal manera que, la celebración del matrimonio en forma religiosa es una materia digna de atención en la medida que significa algo especial para algunos grupos poblacionales. Es verdad que en México la tasa de nupcialidad ha venido a la baja y, de acuerdo con los registros del INEGI (2018), en las últimas dos décadas el número de matrimonios pasó de 707 mil (para el año 2000) a 501 mil (para el año 2018). Sin embargo, la construcción antropológica y sociológica de la institución del matrimonio a través de la boda religiosa sigue teniendo importancia en términos de investigación, sobre todo en lo que se refiere al sentido que le es atribuido y que justifica las prácticas sociales que de ello se desprenden (Lalanda, 2002).

El presente artículo se enfoca en el ritual de boda. Lo que se ofrece en este texto es el resultado de una investigación sobre tal práctica en el municipio de Almoloya del Río, perteneciente al Estado de México, en la zona centro de la República Mexicana. La indagación es de tipo etnográfico y tiene como intención documentar de modo descriptivo la manera en que se realiza el ritual de la boda en la cabecera municipal de dicha demarcación, mostrando cómo el mismo es producto del sincretismo entre el mundo prehispánico y el universo simbólico introducido tras la conquista de Mesoamérica, así como la dinámica sociocultural de los últimos tiempos. En este estudio se reconoce a la celebración de boda como el ritual de paso que reúne a su vez los tres tipos de ritos que aportó Van Gennep (2008): de separación, de margen y de agregación, los cuales se manifiestan en el ámbito religioso y en el social, que a su vez se impregnan en el imaginario de los contrayentes y se imponen simbólicamente en su vida matrimonial.

Recursos teóricos para la investigación

Hay dos premisas en el punto de partida del estudio: la primera es que una familia o alguna institución determinada, así como cualquier organización en la que interactúen de manera permanente un grupo de personas pueden estudiarse etnográficamente; y, la segunda, que el ser humano revela su cosmovisión mediante rituales, pues, en ellos involucra y promueve significados que regulan la vida individual y colectiva. A partir de ello se recuperó lo explicado por Turner (1980) al identificar dos tipos de símbolos dentro de todo ritual: dominantes o estructurales e instrumentales o variables. Los primeros tienden a ser fines por sí mismos, poseen un alto grado de consistencia y son permanentes en su aparición a través del ritual, los grupos del culto se movilizan en torno a ellos. Los segun-



dos, se usan como medios implícitos y explícitos en cada ritual.

Para abordar lo que corresponde al ritual de la boda es preciso señalar que cualquier tipo de ritual puede estar constituido por elementos terrenales y espirituales. El mismo Turner (1980) concibe al ritual como “una conducta formal prescrita en ocasiones no dominadas por la rutina tecnológica y relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas” (p. 21). En su texto *La selva de los símbolos* (1980) explica que los símbolos rituales poseen tres tipos de propiedades: la condensación (que permite la múltiple representación de cosas y acciones entre los individuos participantes del ritual), la unificación (donde se unen los significados mediante analogías y asociaciones) y la polarización de sentidos (donde involucra la ideología y las emociones). Este tipo de propiedades se hacen presentes principalmente en los símbolos dominantes e instrumentales.

El hombre durante su evolución social y cultural ha creado todo tipo de ritos que forman parte de su vida cotidiana. La articulación de los mismos es la que da vida a los rituales, entendidos como “acto ceremonial de tipo especial que supone cierta inclinación de la sensibilidad y una cierta orientación mental” (Van Gennep, 2008: 14).

Ese ser humano que evoluciona dentro de un contexto social, durante su proceso de vida inevitablemente cruza por distintas etapas marcadas por un rito que delimita su posición y le permite pasar a la subsecuente. Algunas de dichas etapas están señaladas dentro de un plano espiritual, religioso y social, como el nacimiento, bautizo, primera comunión, confirmación, adolescencia, pubertad, noviazgo, matrimonio, paternidad, graduación, jubilación, viudez (Neila, 2011), por citar algunas. Este paso que marca el cambio de rol, generalmente se valida con una ceremonia en la que se reconoce el nuevo estatus y pueden conceptuarse como ritos de paso por tratarse de “aquellos ritos por medio de los cuales los seres humanos indican una transformación de una posición social a otra” (Barfield, 2008: 543).

Para este trabajo se acepta la clasificación de Arnold Van Gennep (2008) para los ritos de paso en dos clases: simpáticos y de contagio. Los primeros ritos son:

...los que se fundamentan en la creencia en la acción de lo semejante sobre lo semejante, de lo contrario sobre lo contrario, del continente sobre el contenido y a la inversa, de la parte sobre el todo y a la inversa, del simulacro sobre el objeto o el ser real y a la inversa, de la palabra sobre el acto (p. 17).

Por el otro lado, los de contagio se fundan en la materialidad y la transmisibilidad, por contacto o a distancia de las cualidades naturales o adquiridas.



La tipificación que hace este acto se relaciona con el momento y estatus de vida del ser humano, por lo que se puede hablar de ritos de separación, de margen y de agregación (Van Gennep, 2008). Los tipos de ritos que se encuentran en esta clasificación pueden hallarse dentro de los ámbitos de lo profano y lo sagrado. Al ser el ritual de boda un rito de paso contiene las tres etapas: de separación o preliminares, margen o liminares y agregación o posliminares. Los ritos de separación o también nombrados como “preliminares” se manifiestan con el alejamiento del grupo de género, de edad, de familia y tienen como finalidad “evitar el debilitamiento de los grupos interesados [...] procurando entregar o unir individuos de menor valor social general y sobre todo económico” (Van Gennep, 2008: 185). Turner los describe como una “conducta simbólica que signifique la separación del grupo o el individuo de su anterior situación dentro de la estructura social o de un conjunto de condiciones culturales (o estado)” (Turner 1980: 104).

Por otro lado, Van Gennep (2008) identificó a los ritos de margen, de estadio transicional o conocidos como de “liminalidad”, como aquellos en los que el individuo se queda “flotando” sin pertenecer a un estadio (el que se deja) o al otro (al que se agrega) casi no se perciben atributos en estos, tanto del pasado como del estado que sigue. En tanto, Turner (1980) considera que:

Los entes liminales no están ni en un sitio ni en otro; no se les puede situar en las posiciones asignadas y dispuestas por la ley, las costumbres, las convenciones y el ceremonial. En cuanto tales, sus ambiguos e indefinidos atributos se expresan por medio de una amplia variedad de símbolos de todas aquellas sociedades que ritualizan las transiciones sociales y culturales. Así, la liminalidad se compara frecuentemente con la muerte, con el encontrarse en el útero, con la invisibilidad, la oscuridad, la bisexualidad, la soledad y los eclipses solares y lunares (p. 102).

En cuanto a los ritos de agregación Van Gennep (2008) explica que tienen una trascendencia más bien individual y no tanto social. Añade que son los que unen a la pareja y que la agrega definitivamente a otro medio, momento que valida su nuevo estado social y religioso. Este tipo de ritos poseen una “dimensión colectiva, ya sea que se vinculen entre sí individuos o grupos nuevos, bien sea que unan a dos o varios grupos” (p. 187).

Por su parte, Leach (1989) asegura que en la tercera etapa (de agregación o posliminaridad)

el iniciado se reintegra a la sociedad normal y se incorpora a su nuevo rol. Las ceremonias concretas de un rito de incorporación son con frecuencia muy semejantes a las de los ritos iniciales de separación, pero a la inversa (p. 108).

Es necesario subrayar todo lo anterior porque justo en esa tesitura es que fue abordado el ritual de la boda que ocupó a la investigación, cuyos resultados se despliegan a enseguida. Solamente falta añadir que, bajo esta perspectiva teórica



ya esgrimida, se elaboró un diseño metodológico del tipo correspondiente con la antropología interpretativa. De lo anterior, Geertz (1977) sugiere que:

[...] las dimensiones simbólicas de la acción social -arte, religión, ideología, ciencia, ley, moral, sentido común- no es apartarse de los problemas existenciales de la vida para ir a parar a algún ámbito empírico de formas desprovistas de emoción; por el contrario, es sumergirse en medio de tales problemas (p. 40).

La vocación esencial de la antropología interpretativa no es dar respuestas a nuestras preguntas más profundas, sino darnos acceso a respuestas dadas por otros.

Estrategia metodológica

El trabajo tuvo siempre la intención de comprender las significaciones que el hombre otorga al signo. Por ello es que la base del trabajo fue el proceder etnográfico con el objetivo de “presentar una imagen de la vida, del quehacer, de las acciones, de la cultura de grupos en escenarios específicos y contextualizados” (Denis y Gutiérrez, 2002: 1). Para conseguir esto se acudió al municipio, se estuvo en él durante varios meses, se buscó conversar con la gente, presenciar los rituales de boda, tomar parte en ellos y, en general se buscó –a partir de la cercanía a los sujetos– describir y descubrir sus acciones dentro de una interacción social contextualizada, así como capturar el sentido y significado que dan los mismos participantes del grupo a sus acciones.

La observación permite un acercamiento directo al objeto de estudio (Bernal, 2010), por ello esta investigación se basó en ella y también apostó por la observación participante, que permite involucrar al investigador dentro del campo de trabajo y de su universo de significación. Un recurso más para la generación de datos fue la entrevista estructurada que se empleó con personas que habían tomado parte en un ritual de boda; a estas se les pidió narrar lo vivido, lo sentido y lo significado. Los informantes dan cuenta de rituales de boda que tuvieron lugar en Almoloya del Río entre mediados del siglo XX y el año 2018, que es cuando se concluyó la investigación. Serán las voces de los informantes las que predominen en lo que se expone enseguida.

Almoloya del Río, municipio ribereño del alto Lerma

Este municipio se sitúa al sureste del Valle de Toluca, Estado de México. Cuenta con una superficie territorial de 16, 654 km². Su cabecera municipal se asienta sobre una colina cuyo origen orográfico se ubica en la prolongación de la cordillera o serranía del Ajusco. Posee lomeríos donde se establecen algunas de sus colonias como Loma Linda, La Puerta y La Ladera (Castañeda, 1960). Vázquez (1999) menciona que Almoloya del Río cuenta con los mantos freáticos que sirven de asiento a la Laguna Chicnahuapan, que hasta 1950 se nutría con nueve manantiales que llevaban los nombres de Tepozoco, Tecalco, Texcoapa, Pretunta,



Ixcahuiapa, Ixcahuapita, Atotonilco y Apanyacac. De entre estos manantiales, los de Tepozoco y Atotonilco poseían aguas termales azufrosas con atribuciones curativas.

De acuerdo con la narrativa popular de la región, "el agua se perdió de un día para otro". Así se encuentra documentado por Castañeda (1960) a partir del testimonio de vecinos del lugar:

En el año de mil novecientos cincuenta, por el mes de junio, un jueves de Corpus, el río se perdió para siempre. Decían las gentes que vivían cerca de la orilla de la laguna que una noche después de un aguacero con muchos rayos, escucharon un ruido, como si la tierra chupara algo, y aseguraron que en ese momento los ingenieros probaban la capacidad de las bombas, instaladas en "El Cero". Al día siguiente puro lodo se veía en el lecho del lago, tiempo después los lirios, y tulares, se fueron marchitando, y miles de especies acuáticas quedaron sepultadas en el fango del pantano. Nada quedaba en las aguas que daban vida al famoso río Lerma (p. 19).

El proceso de desecación de esta región fue un factor importante para el cambio de actividad económica de los habitantes del municipio. Antes la mayoría de la gente subsistía de la explotación lacustre, ahora predomina la confección de pantalones. Además de lo anterior, se inició un proceso migratorio entre sus pobladores, sobre todo a la ciudad de Los Ángeles, California, provocando un flujo constante de bienes culturales entre los habitantes de Almoloya y sus familiares migrantes. Esto es importante por el tipo de impacto que generó en la nupcialidad y en el propio ritual de la boda.

El ritual de boda en Almoloya

El ritual de boda almoloyense es una de las estructuras culturales más prolongadas y complejas que esa sociedad celebra. En él se involucran gran cantidad de símbolos que dejan en la población diversas significaciones, pero que a su vez se sintetizan en un imaginario colectivo social. En esta comunidad se han hallado dos formas para llegar a la boda y refieren a cómo se "adquiere a la esposa": *pedida* o *robada*. La primera forma alude a la presentación de los padres y familiares del novio ante los padres de la novia con la intención de pedirla en matrimonio, acto que debe ser previo a la convivencia marital y de común acuerdo por la pareja. Este es el mecanismo legitimado por la sociedad almoloyense para llegar al matrimonio, aunque no es el único practicado y su tendencia es hacia el desuso. El otro medio ocurre cuando la novia es robada:

-Aquí en Almoloya se da el hecho de robar... que se roban a la novia o que se la llevan y por ejemplo en nuestro caso fue muy diferente, ya cuando nosotros decidimos dar el siguiente paso hacia el matrimonio, previamente hubo una pedida de matrimonio no fue robada ni nada. Él platicó con mis papás que ya habíamos tomado la decisión de tomar el siguiente paso y fijamos una fecha



para que tanto su familia como la mía se conocieran y hacer de manera oficial la pedida y fijar la fecha para poder realizar la boda (Elena, 32 años).

Cuando la novia es robada (aunque en realidad es una fuga de común acuerdo con el novio), se sabe que esta es una forma de acceder inmediatamente y de manera libre al emparejamiento conyugal; generalmente ocurre porque el novio no es del agrado de los papás, la novia está embarazada, los dos novios o uno de ellos son menores de edad o, lo más común, no se cuenta con suficientes recursos económicos para realizar el ritual de boda en ese momento. También suele ocurrir que el robo se dé como un acto fortuito que se realiza sin haberlo pensado con detenimiento. En la modalidad de robo, los padres de la novia y su familia condenan el acto al sentirse agraviados por el hecho de haber sido excluidos del rito de agregación marital. Para compensar este trance, la sociedad almoloyense ha implementado un mecanismo que consiste en el pedimento del perdón, el cual incluye la promesa de celebrar el ritual de boda; este recurso permite aspirar a la legitimidad de la unión conyugal.

-Cuando me vine con mi esposo, éramos muy jóvenes, por eso me vine con él, porque pensamos que mi papá no nos iba a dejar casar. Mis suegros y algunos tíos fueron a avisar a mis papás que ya me habían robado, era un domingo. Mis papás les dijeron que fueran el miércoles. Para ese día, recibieron a mis suegros y se pusieron de acuerdo cuándo íbamos a ir a pedir el perdón a mis papás; también se pusieron de acuerdo sobre la fecha de nuestro casamiento. Quince días después nos llevaron a pedir el perdón, ya estaba toda la familia y mis suegros llevaron dos chiquigüites de fruta, botellas de bebida y refrescos. Mi papá y mi mamá me regañaron en frente de todos, mi mamá me llevó con engaños a otro cuarto diciendo que me iba a dar mi ropa y ahí me pegó. Mi papá no quiso agarrar lo que llevaban mis suegros (Lucía, 42 años).

La actitud de enojo de los padres de la novia muestra la poca o nula aceptación del enlace, a diferencia de los casos en que la novia es pedida, porque la solicitud suele ser aceptada con beneplácito.

Desde épocas prehispánicas, entre los pobladores nahuas habitantes de esta región, la concertación de la boda se hacía en tres momentos o visitas, en que los padres del novio acudían con regalos, mismos que serían aceptados hasta la tercera visita en señal de que se aprobaba la unión de la pareja o, por lo contrario, se rechazaba cuando el pretendido matrimonio no convenía. Los ritos preliminares contemporáneos de la boda almoloyense tienen el rasgo común de presentarse en tres etapas: el aviso, el acuerdo y el contento, esta organización muestra uno de los elementos sincréticos del ritual que perdura en la localidad.



-En la primera visita, mi suegro, mi suegra, el hermano más grande de mi esposo y el hermano de mi suegro fueron a avisar que pretendían pedir mi mano. En la segunda visita se pusieron de acuerdo cuándo se iba a presentar a la familia y llevar el contenido. Una semana después llevaron el contenido; pan grande de fiesta, seis canastas de fruta, botellas de brandy y refrescos. Nosotros les invitamos a cenar pozole. Se presentó la familia y mi novio me dio el anillo de compromiso junto con un arreglo de flores. Casi todos los mayores bebieron mucho y se empezaron a decir de compadres (Elena, 32 años).

Los puntos de diferencia en el espacio social almoloyense entre la mujer que es robada, en comparación con la que es pedida, reside en que la mujer robada –al separarse de su familia– llega de manera ilegítima al emparejamiento conyugal y se mantiene al margen de las funciones que tienen las tres etapas del rito preliminar: el aviso, acuerdo y contenido. Cuando la novia es robada el aviso no es para pedir permiso sino para comunicar el emparejamiento. El acuerdo no tiene el propósito de fijar la fecha de la boda sino que es solo para fijar cuándo se presentará la pareja a pedir perdón ante las familias de los “amancebados” o “juntados”. El contenido se usa para pedir perdón, no para festejar la unión, por lo que este proceso se convierte en el primer mecanismo de aspiración hacia la legitimidad. De este modo, la nueva pareja permanecerá en un estado marginal y hasta celebrar el ritual de boda estará en condiciones de aspirar al siguiente estatus. Este rito de agregación permite a la pareja acceder a la ansiada condición sagrada aceptada socialmente.

En cambio, cuando se llega al matrimonio en la modalidad de pedida, la pareja se conserva dentro de la legitimidad y durante los tres momentos del protocolo la población almoloyense aprueba y celebra con beneplácito esta unión, pues, corresponde a la conducta esperada. De esta manera, la sociedad almoloyense, utiliza estos ritos como mecanismos que le permiten distinguir las uniones ilegítimas de las legítimas (Jáuregui, 1988).

Ritos preliminares

a) Pedida de mano

Los tres momentos que constituyen el pedimento de mano han evolucionado al perder y/o agregar algunos símbolos, pero han permanecido inamovibles en su esencia –por lo menos en los últimos dos siglos– el aviso, el acuerdo y el contenido.

Aviso: en esta etapa se empiezan a tejer las redes sociales que genera el ritual de boda. En entrevista, Manuela y Francisco evocan la manera en que se pusieron de acuerdo para casarse por allá de 1960, él le dijo a ella: *-Avisa a tus*



padres que van a ir a pedir tu mano el domingo. Francisco comenta que ya había hablado antes con su mamá, quien a falta de su difunto padre se encargó de avisar a sus tíos, principales y a sus padrinos de bautizo sobre su deseo de contraer matrimonio. Manuel y Javier, hermanos del padre de Francisco, así como Don Arnulfo, padrino de bautizo, llegaron hasta la casa de Manuela, quien previamente había puesto en advertencia a sus padres. Manuela menciona que cuando su mamá escuchó que tocaron la puerta se dirigió a abrirla y, haciéndose la desentendida, preguntó a quién buscaban. Don Javier, en calidad de hermano mayor, fue el encargado de preguntar por el papá de la novia. Al oír eso, la señora de la casa les pidió que pasaran y tomaran asiento mientras iba en busca de su esposo.

Don Juan, hermano de Francisco, continuó relatando que, en esta primera visita, cuando el padre de Manuela entró en la sala saludó de mano a los presentes fingiendo sorpresa por la visita y después de un breve diálogo de bienvenida les pidió sentarse. Enseguida, tomó una silla de madera con asiento de tule, la ocupó y les preguntó por el motivo de su presencia: *-Mire usted, Don Ramos, venimos por encargo del joven Francisco, hijo del Sr. Gumesindo, que en paz descanse, para pedir la mano de su hija Manuela porque estos muchachos ya quedaron en casarse* (Don Juan, 81 años). Don Ramos fingió contrariedad y llamó a su esposa. Cuando entró le dijo: *-Mica, aquí los señores vienen a pedir la mano de Manuela, ¿Tú ya sabías que se quería casar?* Doña Micaela, madre de Manuela, fingió sorpresa, se puso a llorar y contestó que no sabía nada. Don Ramos agrega: *-Miren Señores les agradezco que lleguen a esta su pobre casa con este encargo, pero no les puedo responder ahora. Vengan el miércoles como a las 7 de la noche mientras que hablo con mi muchacha para preguntarle si es cierto que se quiere casar con su joven.* Don Juan mencionó que se levantaron agradeciendo la hospitalidad, se despidieron de mano de Don Ramos y Doña Micaela y salieron de la casa después de dar el aviso.

Acuerdo. Manuela (66 años) relata que para el miércoles puntualmente llegó a su casa la comitiva que representaba al novio, nuevamente los hicieron pasar a la sala. Para este momento ya los esperaban sus padres, ella misma y su tío Lino, hermano mayor de Don Ramos, quien al fungir como intermediario tomó la palabra para concertar un acuerdo entre ello: *-Buenas tardes, señores. Mi hermano Ramos me honró para hablar en representación de él y me platicó el motivo de su visita del otro día. Me dice que su sobrino Francisco quiere casarse con mi sobrina Manuela. Su papá ya platicó con ella y dice que sí, que lo ha aceptado. Entonces mi hermano pide que junten a su familia pa' que el siguiente sábado vengan a esta su humilde casa, pa' dar a representarlos con nuestra familia.*

Manuela (66 años) rememora que la comitiva aceptó la propuesta de buen grado, aunque solamente les pidió que la reunión se realizara una semana des-



pués para tener tiempo de avisar a toda la familia y al resto de los padrinos del muchacho y que mientras tanto aceptaran que el novio visitara a la novia en su casa (siempre acompañada de otra persona) y convertirse en novio oficial *pa' no andarse escondiendo* —aclaró—. Los padres asintieron con un movimiento de cabeza al tiempo en que establecían día y fecha de las visitas. La comitiva se despidió de mano de los dueños de la casa y salió con alegría tras lograr su cometido.

Contenido: Este momento aplica tanto para las novias que son pedidas como para las robadas con sus respectivas diferencias que en el transcurso de la descripción se citarán. En observación participante del contenido que la familia de Isaac llevó a la casa de Julia (novia pedida), se advierte que las dos familias se reúnen en la casa de la prometida, de la misma forma como ocurría hace 50 o 60 años. Para este rito, se dispone de la estancia más grande de la vivienda, se colocan hileras con sillas formando dos frentes, uno para la familia del novio y otro de la familia de la novia. Se observa que a este rito hacen acto de presencia los abuelos, tíos, hermanos, primos en primera, segunda y hasta tercera generación, incluyendo los padrinos de bautizo, confirmación y primera comunión de los prometidos. Cabe mencionar que al padrino de bautizo le corresponde ser padrino de velación para continuar vigilando la conducta espiritual y social de su ahijado «En el caso de que esta figura sea difunta, el hijo mayor heredará este cargo». Los novios están estrenando ropa. El padre de la novia da la bienvenida a los presentes y les agradece su asistencia. Enseguida, el tío mayor del novio pone en antecedentes a la concurrencia sobre el motivo de la reunión y presenta a los abuelos del novio. Lo mismo hace el padre de la novia con los propios. Tras un diálogo público entre los padres de los prometidos se concreta la fecha de la boda, dándose un plazo para el compromiso, que generalmente es mayor a 6 meses, ya que los padres de la novia no quieren que su nueva familia piense que desean deshacerse pronto de ella y así poner en entredicho su reputación. Después, el padre del novio solicitó al dueño de la casa aceptar los regalos que llevaba y pidió a los familiares previamente comisionados que entreguen a la familia de la novia cinco chiquigüites que contenían aproximadamente 30 kilos de fruta cada uno, entre ellas: naranjas, sandías, papayas, manzanas, peras, plátanos, duraznos, uvas, piñas y botellas de brandy. Cada chiquigüite cubierto con un mantel bordado con los nombres de los contrayentes en el centro de un corazón y cargado sobre un ayate de plástico por parejas de cuñados, tíos, primos y los sobrinos mayores del novio. Las cuñadas, tías y primas llevan seis charolas, conteniendo un pan grande de fiesta, cubiertas también con servilletas bordadas. Asimismo, reservan en la puerta una caja de botellas de brandy y muchos refrescos con sus respectivos vasos desechables. Se entregan los presentes a los familiares principales de la novia (tíos, tías, primos, primas y padrinos) que los guardan en una habitación contigua. Este rito muestra las intenciones de paz con las que el novio y su familia buscan la afiliación a su nuevo núcleo. Los regalos se compartirán al día siguiente con la familia agregada



de la novia con un dicho propiamente almoloyense: “tía le traje un poco de fruta de las patadas de mi hija”. Con la participación de las dos familias en este rito se validan las relaciones de parentesco por afiliación y extensión.

La cantidad y calidad del “contento” suele ser uno de los parámetros que indica la aceptación de la novia en su nuevo núcleo familiar. Si es pedida, muestra la rectitud con la que llega al matrimonio, por lo que los futuros suegros le hacen honores al llevar generosas viandas. Si es robada, los regalos se presentan en menor cantidad y tienen como principal propósito apaciguar el enojo de los padres por el deshonor cometido contra ellos. Otros parámetros que señalan la valía de la mujer almoloyense para ser aceptada en su nuevo entorno y que reflejan la calidad y cantidad del *contento* radica en su posición social, profesional, económica, así como en la posesión de valores humanos heredados de la educación familiar.

Cuando iba de visita a la casa de mi novio y todavía no pedían mi mano, mis suegros me procuraban muchas atenciones, me invitaban a comer, a las fiestas, me presentaban con su familia, me daban regalos. Cuando me pidieron, en la tercera visita llevaron mucho contento a mis papás y hasta mariachi que amenizó el evento (Informante con nivel académico de posgrado perteneciente a una familia “acomodada”).

La cantidad y calidad del contenido obedece también a la situación económica del novio y su familia; algunos pretendientes carecen de recursos financieros para adquirir cuantiosos regalos, pero otros más adinerados se dan el lujo de obsequiar en abundancia a sus suegros, sin importar la forma en que se haya constituido la unión matrimonial (pedida o robada), siempre con la intención de quedar bien ante la futura familia –no vayan a pensar que son pelados– con la que se busca afiliación.

b) Despedida de solteros

Este es otro rito preliminar que forma parte del ritual de boda para los casos en que la novia es pedida. Actualmente se puede presentar en dos modalidades: religioso y secular según sean los gustos, intereses y acuerdos de los prometidos y sus familias. La despedida de solteros religiosa generalmente ocurre quince días antes de la boda. El sábado por la tarde la hermana mayor de Elena y su tía, le pidieron al novio que asistiera con su familia al domicilio de su prometida, ya que les tenían preparada una despedida de solteros de tipo religioso. En observación participante, se advirtió la simulación de una boda donde los protagonistas fueron los novios. Los asistentes se sentaron alrededor de ellos y cada uno ofreció una serie de objetos de tipo religioso preparados previamente y representativos a la temática del rito: un crucifijo, biblia, lazo y una corona de flores como símbolo



de que la futura esposa será la reina del hogar. Cuando le entregaron el crucifijo, la donante leyó:

Hoy hay una unión muy directa entre el sacrificio de Cristo y la unión de los esposos. Tanto en una como en otra, está presente el amor, vemos con frecuencia que sus hijos y hacemos señal de la cruz cuando nos persignamos y en realidad nunca nos emocionamos con lo que esta cruz representa, es la boda indudable de los esposos amados y Jesús dice: “la mayor prueba de amor es dar vida a lo que se ama. La cruz es la mayor prueba de amor que ha existido y existirá en el mundo (Elena, 32 años).

Los objetos entregados poseen diferentes significados y usos, pueden ser desde un monedero y alhajero hasta tortillero, escoba, cacerola, olla, botiquín, costurero, maceta, delantal, etcétera. Al ofrecer los artículos, las y los donantes leían algunos consejos para su uso. Como ejemplo, al entregar los utensilios de cocina y los especieros los donantes leyeron:

Estos elementos son muy importantes pues con la cuchara podrás: tomar del caldo de la vida: la alegría y el amor que compartirás con tu esposo y en un futuro con tus hijos. Con la pala podrán voltear los tiempos tristes para hacer aparecer los agradables en todo momento. Con el aplastador lograrán destruir los lapsos rutinarios de la convivencia cotidiana y elaborar de su vida matrimonial el puré más cremoso y agradable que saborearán poco a poco hasta que la juventud se aleje de ustedes, siempre juntos. El cuchillo les permitirá separar las diferencias y con el batidor unirán sus criterios (Elena, 32 años).

Al final de esta ceremonia se realizaron algunos juegos y concursos relativos al matrimonio sin faltar las oraciones como el Padre Nuestro y el Ave María. Por último, se invitó a las y los asistentes a compartir unos bocadillos preparados por la madre de la novia (Trabajo de campo, 2015-2016).

Mediante este rito la familia ayuda a incorporar a la pareja a la comunidad religiosa. A este rito indirecto al que se le asigna el sentido de interceder por el futuro matrimonio y predisponer a la pareja para desempeñar los roles que, de acuerdo con los lineamientos religiosos y sociales, cada contrayente deberá cumplir dentro de la figura matrimonial con relación a su género.

En contraste con el rito anterior, las despedidas de soltero profanas se efectúan por separado, se llevan a cabo casi de manera simultánea para la novia y el novio. La dedicada a la contrayente es organizada por el género femenino. Las amigas de la novia acuden a una casa asignada para este fin, lugar donde se incorporan la madre y hermanas y/o tías con la intención de “cuidar su virtud”. En ella se practican juegos con temas sexuales, cuya finalidad consiste en preparar



su comportamiento para la noche de bodas, revelando la actitud que debe tomar. El propósito de este rito de iniciación es mostrar a la joven cómo ser sexualmente una “buena esposa”. Sin embargo, se puede apreciar que actualmente algunas chicas que llegan al matrimonio ya iniciaron su vida sexual.

El novio celebra su despedida con amigos, quienes lo visten con atuendo de algún personaje femenino como símbolo de renuncia a la compañía de otras mujeres para, una vez casado, consagrarse solo a su esposa, pues, la monogamia es la única relación validada por las leyes civiles, religiosas y sociales en Almoloya del Río

Como en mi familia son muy maldosos, ja, ja, ja, pues en forma de broma y de echar relajo un rato me vistieron, me disfrazaron de caperucita, con una canasta, y me llevaron en las calles del pueblo; iba yo pidiendo cosas, lo que me quisieran regalar y después que terminó el recorrido por las calles estuvimos un rato en la casa de unos de mis hermanos y ahí estuvimos conviviendo un rato (José, 32 años).

En estas despedidas de soltero profanas es común el consumo de bebidas alcohólicas para desinhibirse y crear un ambiente alegre. Los símbolos que aparecen en las despedidas de soltero (a) sociales poseen connotación del disfrute sexual y de fertilidad, pues, la procreación legítima de hijos es uno de los propósitos de los rituales de boda, tanto que las parejas que han decidido no procrear hijos o por diversas razones no los han concebido son víctimas de críticas y mo-tes tales como: “son forros”.

c) Bendiciones

Este rito preliminar de contagio, es aplicable para los dos contrayentes, pueden realizarse por separado o en pareja. Elena (32 años), comenta que un día antes de la ceremonia y después de haberse confesado ante el sacerdote en el templo, en su todavía casa paterna se reunieron sus padres y padrinos de velación, bautizo, confirmación y primera comunión. Ellos hincaron a la pareja frente al altar doméstico, a cada uno les dieron la bendición con la señal de la cruz, al mismo tiempo que les aconsejaban un comportamiento adecuado con respecto a sus nuevas responsabilidades en el hogar, fidelidad, comunicación, atención del uno con el otro, el uso y aprovechamiento de los recursos que ingresen en su hogar porque “a partir de mañana solo serán los dos” (Salustia, 32 años).

Acá en Almoloya se acostumbra que el padrino de bautizo va a la casa del novio o de la novia, dependiendo del caso. Van, nos hincan frente al altar, nos dan la bendición tanto los padrinos como nuestros papás, este, pues deseándonos lo mejor en nuestro matrimonio, ya sea en la casa, por ejemplo, en lo personal



fueron a la casa de mis papás mis padrinos y nos hicieron el mismo ritual (José, 32 años).

La Sra. Apolonia (70 años), madre de uno de los contrayentes, comenta que en la tarde de las bendiciones se invita a las mujeres más cercanas a la familia como las cuñadas, hermanas, tías y algunas vecinas a que le ayuden poniendo los *tlecuiques*¹ donde se cocinará el banquete que se ofrecerá en los festejos de boda. Esa tarde se preparará el *nixcómitl*² para obtener el *nixtamal*³ que el día de la boda muy temprano se llevará a moler, se “echarán” las tortillas y prepararán los tamales. La tarde de las bendiciones se pelan pollos, limpian el arroz y “curan” las cazuelas y ollas en las que se pondrá la comida con la que se agradecerá a los padrinos.

Ritos liminares

Misa de boda

La unión conyugal religiosa es el rito liminar más importante para el que se realizaron todos los preparativos. En esta etapa se legitima el compadrazgo, padrinazgo, madrinazgo y se reconocen como parientes espirituales afiliados, que en muchas ocasiones tienen más peso en las relaciones maritales que los parientes por filiación.

Manuela (66 años) relata que el día de la boda religiosa todos se levantaron muy temprano. Adornaron la puerta de la casa con una estrella de flores blancas y dos tiras de festón de hojas de pino verde que colgaban a los lados, las cuales la mamá de su novio había hecho llegar desde la noche anterior. En la casa del novio también se adornó el portón de manera similar; el arreglo floral tenía la forma de herradura. Manuela (66 años) menciona que su arreglo personal fue muy esmerado: su madre contrató a una especialista para colocarle uñas postizas, hacerle un peinado alto y maquillarla con sumo cuidado. Con la ayuda de la hermana mayor se encargaron de vestirle el ajuar blanco de novia, colocarle aretes nuevos de oro —que hacían juego con el collar en forma de corazón—, la liga de la media azul, una pulsera prestada y el tocado que había sido donado por una amiga de la novia; la calzaron con zapatos blancos adornados con azahares de cera y una larga cauda blanca que durante el rito religioso fue levantado por tres niñas ataviadas con vestido blanco y el pelo peinado con caireles largos.

Francisco (73 años) rememora que su ajuar fue sencillo: consistió en traje completo negro, camisa blanca, corbata negra con franjas en diagonal y zapatos

1 N. del E.: fogón formado por tres piedras.

2 N. del E.: olla de barro.

3 N. del E.: granos de maíz cocidos con agua y cal.



negros. En la solapa del traje portaba un ramito de azahares de cera, fragmento del ramo que la novia le entregó el día previo, después de las bendiciones.

Doña Mago (88 años) refiere que cuando su hijo se casó era común que la ceremonia civil y religiosa se efectuaran en el mismo día. Después de la ceremonia religiosa, acompañados por una banda de viento y los asistentes a la celebración, se dirigieron a la casa del padrino, quien previo a las bendiciones de la noche anterior los invitó a desayunar. En la casa del padrino se organizó un baile con el sonido contratado por él y que posteriormente tocó en la casa de la novia y el novio. Al finalizar el desayuno, el cortejo nupcial integrado por los invitados, padres, familiares y resto de padrinos donantes de algún símbolo acompañaron a los novios que a pie se dirigieron a la casa de la novia, adornada con guirnaldas de papel blanco. Fueron recibidos por familiares y vecinos con el clásico grito: “¡Qué la cargue!”, al mismo tiempo en que les arrojaban puños de arroz.

En el rito de boda que se celebra en la actualidad en Almoloya del Río se observó que la novia fue conducida hasta el templo por sus padres en el automóvil de la familia, adornado con flores y moños blancos. Le siguieron en otros vehículos sus padrinos de bautizo, confirmación y primera comunión, así como familiares e invitados, todos tocando el claxon de sus coches. Al llegar al templo, adornado con flores blancas, el novio ya esperaba en el altar a su futura esposa al lado de sus padres y padrinos de velación. Ella entró del brazo de su padre y atrás de ellos su familia. La madrina de cojines se apresuró a colocarlos en los reclinatorios de los contrayentes y enseguida ingresaron el resto de los padrinos e invitados, momento en el que se escuchó cantar el Ave María.

La comitiva tomó asiento, al tiempo en que los padres de los novios les dieron la bendición en el altar. Los padrinos de velación ocuparon su sitio en los reclinatorios, junto a ellos el resto de los padrinos (de anillos, arras, lazo, medallas, biblia y ramo) tomaron un lugar cerca del altar. Se inició la ceremonia con el Aleluya precedida por el sacerdote. Al llegar el momento en que la pareja se dio el consentimiento para tomarse como esposos, los novios se pusieron de pie uno frente a otro y tomándose las manos, el novio le expresó: *-Yo José te prometo a ti, Elena, serte fiel en lo próspero y en lo adverso, en la salud y en la enfermedad, amarte y respetarte todos los días de mi vida* (José, 32 años). La novia repitió el voto. A una señal del sacerdote, los padrinos de velación encendieron las velas en el cirio pascual y a través de este acto se comprometieron a vigilar la conducta positiva de sus ahijados que les permita permanecer dentro el vínculo matrimonial. Los padrinos de anillos, arras, medallas y lazo se acercaron para que el cura bendijera estos símbolos; el sacerdote se aproximó a la madrina de anillos, los tomó y se los entregó a los novios; el novio expresó lo siguiente colocando el anillo en el dedo anular de la mano derecha de la novia: *-Elena recibe este anillo como símbolo de mi amor y fidelidad en el nombre del Padre, del Hijo y del*



Espíritu Santo (José, 32 años). La novia repitió los votos dirigiéndose al novio. El novio recibió trece monedas doradas de manos del sacerdote y las entregó en manos de la novia diciendo: *-Elena, recibe estas arras como prenda del cuidado que tendré de que no falte lo necesario en nuestro hogar* (José, 32 años). Elena contestó al recibir las arras en las palmas de las dos manos: *Yo las recibo como muestra del cuidado que tendré de que todo se aproveche en nuestro hogar* (Elena, 32 años).

Para finalizar el rito, los novios devolvieron las arras a los padrinos y se hincaron. La madrina de biblia hizo entrega de este símbolo recalcando la importancia de su lectura cotidiana para vivir dentro de la palabra de Dios; mientras el sacerdote continuó la oración, las medallas fueron colocadas en el cuello de cada uno de los desposados como recuerdo de ese día. Se siguió dando gracias a Dios, en tanto el mariachi entonaba cantos religiosos propios de la ceremonia, al tiempo que los padrinos de lazo cubrieron con el velo la espalda del novio y sobre él, el lazo. Es importante mencionar que los padres y/o contrayentes hacen una selección rigurosa de la pareja que fungirá como padrinos de lazo, forzosamente deberá ser un matrimonio estable y casado por la iglesia para que sea ejemplo de sus ahijados, generalmente se busca una pareja, cuya conservación matrimonial sea mayor de 20 años, pues, el significado implica la unión y permanencia dentro de la sagrada relación. Siguiendo con celebración, se llevaron a cabo los ritos de otorgamiento de la paz y se distribuyó la comunión; los contrayentes fueron los primeros en recibirla, después los padrinos y los padres. El resto de los asistentes que deseaban recibir la eucaristía se formaron en fila para este acto. Simultáneamente, el ayudante del sacerdote llevó las actas de matrimonio para plasmar las firmas de los novios y padrinos. Las madrinas de arroz y recuerdos distribuyeron estos símbolos que consistieron en campanitas y figuras de cristal con la fecha de la boda.

Al finalizar la ceremonia, el sacerdote pidió a los asistentes que otorgaran un aplauso al nuevo matrimonio y luego les retiraron el lazo. Los novios se pusieron de pie y se dirigieron al altar donde se encuentra la Virgen María; la novia depositó a sus pies el ramo que portó en la misa como ofrenda para que protegiera a la nueva familia bajo su manto. La pareja salió de la iglesia por el pasillo principal al compás de la marcha nupcial y el repicar de campanitas que cada invitado movía de un lado a otro con el propósito de "ahuyentar a los malos espíritus".

En la puerta del templo los mariachis esperaban al nuevo matrimonio entonando la melodía "Novia mía", en tanto que los asistentes arrojaban arroz como símbolo de fertilidad a los recién casados. La pareja permaneció parada en la puerta con la intención de que la familia y los invitados pasaran uno a uno a felicitarlos y se tomaran la fotografía del recuerdo. Los primeros en acercarse fueron los padres y padrinos, después el resto de los invitados. Les hicieron



algunas tomas fotográficas a los recién casados en diferentes escenarios para elegir de ellas el retrato grande que sería colocado en la pared de honor de la casa familiar y que, junto con las de tamaño postal, el padrino regalará a sus ahijados. Al finalizar la toma de fotografías los padres de los novios invitaron a los asistentes a acudir al salón de fiestas, donde se efectuaría la boda civil y el banquete.

Matrimonio civil

El matrimonio civil es otro rito liminar. Durante el siglo pasado se celebraba el mismo día en el que ocurría el religioso, hoy suele efectuarse una o dos semanas antes. Para este rito, el oficial del registro civil y su secretario se encargaron de ello para realizarlo en el salón de fiestas. Detrás de una mesa con mantel blanco y un arreglo floral, que cumplía la función de escritorio, se colocaron las autoridades civiles y frente a ellas los contrayentes, sus padres y testigos. En la ceremonia se destacó que contraen matrimonio libre y voluntariamente, que lo hacen en ejercicio de sus derechos y que el acto jurídico del que están tomando parte acarrea compromisos legales. Finalmente, los contrayentes signaron el acta matrimonial, lo mismo que sus padres y testigos. Todos los asistentes pidieron que los nuevos esposos se besaran y lanzaron porras y vivas. Inmediatamente el sonido almoloyense *Matancera* tocó la melodía “El solterito” –interpretada por la orquesta cubana “La Sonora Matancera” y el cantante Carlos Argentino– como despedida del estado de soltería del novio. Al terminar, los padres de la novia ofrecieron galletas, vino y refrescos; la referencia de estos presentes la hizo uno de sus parientes mencionando que cuando el emparejamiento ocurría en la modalidad de fuga, el papá exigía la boda civil inmediata y al no estar preparados económicamente para el gasto, esto era lo único que podían obsequiar (Trabajo de campo, 2015). Estas tradiciones vernáculas se continúan practicando hasta nuestros días.

Banquete de boda

Los festejos de boda pueden ser dos o uno solo. Si se elige realizar la boda civil una semana antes es común que el rito se efectúe en el domicilio de los padres de la novia. En esta opción la familia de la contrayente se encarga de organizar todo lo conducente:

-Para empezar, fueron dos bodas: fue la del civil primero y a los ocho días la de la iglesia, fue una decisión que se tomó tanto de la familia de mi esposo, que son mis suegros, como la de mis papás. Se platicaron que ambas bodas se realizarían de manera separada por las tradiciones que aquí tenemos, que a la mujer le toca la de civil y al hombre la de la iglesia. Para ese día, la casa se adornó con tiras de tul y flores blancas, en la puerta colocaron una estrella de flores blancas, colgando a cada lado festón de pino fresco. En las mesas pusieron



los recuerdos de boda que trajeron las madrinas. Después del casamiento civil empezó la fiesta, mis suegros y su familia repartieron a los invitados sándwiches, galletas, refrescos y les sirvieron una cuba; juntaron a los padrinos y les repartieron una copa, a mi esposo y a mí también nos dieron una y brindamos. Ah... la comida, mis papás dieron de comer en la calle porque adentro de la casa no cabía la gente. Se repartió arroz, carnitas y frijoles. Mis tíos se encargaron de repartir las bebidas como cubas de brandy, tequila y cervezas, ah... también hubo cocteles como piñas coladas. En la mesa pusieron jarras con agua de jamaica para los que no tomaban refresco. También pusieron platos con verdura como cilantro y cebolla picada con limones partidos para acompañar a las carnitas. Luego empezó el baile que fue amenizado por dos grupos; en el descanso del primer grupo, se partió el pastel que primero fue entregado por los padrinos, lo mordimos nos dimos un beso, tomaron fotos y lo repartieron. Ese día me quedé todavía en mi casa. Me fui con mi esposo hasta cuando nos casamos por la iglesia (Elena, 32 años).

Los festejos por la boda religiosa que son considerados por los almoloenses como los más importantes fueron realizados en la casa del novio:

-Como nos tocó en mi casa organizar la fiesta de la boda por la iglesia, buscamos padrinos de música, pastel, brindis, adorno de la casa, centros de mesa y recuerdos para padrinos. Después de la misa y de ir a almorzar a la casa de los padrinos, llegamos a mi casa; pusieron mesas en la calle con un “enlo-nado”; se dio de comer a los invitados; se partió el pastel; se hizo el brindis; se bailó la víbora de la mar y el jarabe tapatío (José, 32 años).

El protocolo continuó con el arribo de los novios a la casa paterna del esposo, donde la familia los esperaba con gran alegría y puños de arroz que arrojaron a la pareja, mientras ellos atravesaban la puerta del nuevo hogar y él llevándola en sus brazos. Todo lo anterior incluyó la comida y música donada por el padrino de velación, así como los discursos por parte de varias personas. Primero por el padre del novio con la intención de dar la bienvenida a la familia consanguínea, ritual y por afiliación a “esta, su pobre casa”. Luego, frente a un altar improvisado donde se encienden dos velas adornadas con moños blancos y azahares de cera (que también se usaron durante el rito religioso), al frente de una imagen de la Virgen de Guadalupe, habló el padrino para agradecer a los padres de los novios y a sus ahijados por haberlos distinguido con la elección para acompañarlos en el momento más importante de sus vidas, reiterando su apoyo para acudir a ellos en momentos de necesidades.

El padre de la novia dirigió también unas palabras con las cuales pidió a la familia que admitiera a su hija con cariño y que esta fuera tratada con respeto en el nuevo núcleo. Asimismo, pidió a su yerno que se condujera con amor y en un



ambiente de equidad. A la novia le solicitó que obedeciera en todo a sus suegros porque a partir de ese momento también serían sus padres. El padre del novio respondió para dar la bienvenida a la familia, y en especial a la novia, asegurando que lo que ha pedido su consuegro se realizaría con fidelidad.

Después, cada uno de los padrinos menores hicieron entrega de los símbolos que donaron en los ritos liminales o en el caso de que tales ya se hubieran encontrado en poder del matrimonio –como los anillos y medallas– se tendrían que entregar los estuches que se usaron para presentarlos en el templo, lo mismo ocurrió con las canastas en las que se ofrecieron los recuerdos. Los padres del nuevo matrimonio, que ya se reconocen como familia, se solidarizaron y agradecieron a los padrinos pidiéndoles que junto con sus invitados tomaran asiento en el lugar que les indicaron para comerse “un taquito”. Se sirvió entonces arroz, mole con pollo y se ofreció de beber refrescos de diferentes sabores brandy, piñas coladas y cervezas.

No existió un tiempo específico para servir la comida, ya que toda la tarde y parte de la noche fueron llegando invitados y familiares de los diferentes padrinos, por lo que se les tenía que servir a todos. Cuando llegaba cada invitado o grupos de ellos, los novios acudían a recibirlos y a tomar los regalos que les obsequiaron después de darles un abrazo y expresar palabras de felicitación. De esta forma se mostró la solidaridad y el cariño a los recién casados y se les ayudó con enseres domésticos para cubrir las primeras necesidades dentro de su hogar.

A media tarde, la madrina de zapatilla y un grupo de amigas acompañaron a la novia a pasar por todas las mesas para pedir a las damas asistentes una cooperación monetaria para gastar en el viaje de luna de miel. Ocurrió lo mismo con el novio: el padrino de velación proporcionó un alfiler a cada caballero para prender un billete en la camisa del festejado. Inmediatamente, los padres de los novios invitaron a la concurrencia a hacer un brindis. El nuevo matrimonio partió el pastel y bailaron “A la víbora de la mar” en compañía de los asistentes. Hacia las siete u ocho de la noche la madre del novio organizó el “agradecimiento a los padrinos” con el “Baile del guajolote”

-Para bailar el guajolote mi mamá preparó 20 canastas con fruta, una para cada padrino; en cada una llevaba una botella de brandi, tamales de frijol y un pancle de tortillas a cada una de ellas les acercó una olla con mole, una cazuela con arroz y un pollo entero cocido, les colocó un letrero con el nombre del padrino al que se le iba a entregar para no hacerse bolas y le pidió a mis tías y cuñadas entregar a las madrinas la olla y la cazuela y mis tíos y mis hermanos entregar las canastas a los padrinos que correspondían, junto con un guajolote vivo. A los padrinos de velación y a los papás de mi esposa, en lugar de guajolote les dieron un cerdito mediano y bailaron el jarabe tapatío varias veces (José, 32 años).



A los padrinos principales (los de velación), además de los alimentos se les ofreció un guajolote vivo ataviado con una capa hecha de papel crepé negro a manera de saco de vestir, con corbata de moño en el pescuezo y un cigarro atado al pico. A los padres de la novia se les dio otro guajolote vestido con túnica blanca confeccionada en papel crepé y velo de tul en la cabeza, esto con la intención de consolarlos por la pérdida de su hija (Doña Mago, 88 años). De esta forma bailaron el jarabe tapatío repetidas veces. Al finalizar cada pieza musical intercambiaron pareja, procurando que los padres de los recién casados bailaran con todos los padrinos, confirmando así el matrimonio ante Dios y la sociedad, reconociendo y legitimando la extensión del parentesco. De esta forma se tejieron y entretejieron las redes sociales almoloyenses como consecuencia del ritual de boda al participar en ella los familiares consanguíneos como padres, abuelos, hermanos, hermanas, tíos, tías, así como los afiliados y de agregación: cuñados, cuñadas, amigos y vecinos, quienes demostraron su solidaridad al proporcionar ayuda económica, en especie y/o con mano de obra.

Ritos posliminares

El recalentado

Los novios no pudieron partir al viaje de luna de miel, pues tuvieron que asistir al último rito social posliminar llamado “el recalentado”, que ocurrió al siguiente día de la boda. Así, en la casa de los padres del novio se preparó un banquete especial dedicado únicamente a los padrinos.

Siendo las dos de la tarde se enviaron diferentes emisarios a casa de cada padrino y de los padres de la novia para invitarlos a comer. Dichos emisarios tuvieron la consigna de esperar hasta que los invitados se desocuparan y reunieran a su familia para conducirlos hasta la casa de los padres del nuevo matrimonio. El banquete incluyó comida y bebidas. En este banquete los anfitriones tuvieron una atención especial para los padrinos, ofreciéndoles disculpas porque el día anterior se hallaron muy ocupados y no pudieron atenderlos como se merecían. El “recalentado” se terminó por la noche cuando se despidieron los padrinos de velación, solo entonces el nuevo matrimonio pudo marcharse de luna de miel o pasar a la convivencia diaria.

Una nueva vida

Durante el tiempo en que transcurren los preparativos del ritual de boda, tanto en los ritos religiosos, civiles y sociales, iniciando con los ritos preliminares hasta llegar a los liminares en donde la pareja traspasa el umbral para que el matrimonio adquiera el carácter divino, social y económico esperado por la sociedad y por la pareja misma. Se llega al momento en que cada individuo de la pareja se



enfrenta a los retos de una nueva vida, donde en conjunto formarán su propia familia *de la noche a la mañana* y se reincorporarán de un estado marginal a otro de agregación de *vida de casados*. En este contexto desempeñarán diversos papeles: de esposa, esposo, de proveedores económicos y de matrimonio con proyección social en la vida cotidiana, espacio donde los padrinos asumirán una función importante al recaer sobre ellos el papel de *vigilar* la conducta sacra y moral del matrimonio y la permanencia de sus ahijados dentro de él, figura que en muchas ocasiones funge como mediador de los conflictos intramatrimoniales.

Conclusión

El ritual de boda almoloyense no solo legitima la reproducción en pareja, también se ha constituido como una estructura religiosa, social, política y económica que permite la estabilidad de la estructura social a partir del sentido asignado a cada elemento y etapa preliminar, liminar y posliminar que lo integra y que cohesiona a los contrayentes su estancia dentro del mismo.

La etapa preliminar ha funcionado como un espacio en el que se construyen los cimientos sociales que fundamentará la conducta intramatrimonial y su proyección social. En la etapa liminar se legitima la integración de las redes sociales almoloyenses. El fenómeno del compadrazgo visible en la etapa posliminar afecta a la familia extendida y por afiliación, la cual a partir de ese momento se prolonga a los abuelos, a quienes se les reconoce como “*compadritos grandes*”. La extensión del compadrazgo también involucra a la familia colateral (tíos y primos) de los desposados, quienes establecen una relación ritual con los donantes de los símbolos utilizados. Por lo tanto, la participación de la familia consanguínea por afiliación y ritual constituye una forma eficaz de tejer las redes sociales almoloyenses.

Actualmente, como producto de la dinámica sociocultural, el ritual de boda está cambiando y varios elementos de los aquí descritos han dejado de practicarse con la regularidad de antaño. Parecería que las estructuras tradicionales en las que se funda la familia dejan de tener vigencia; sin embargo, es visible que estos mecanismos, sus símbolos y simbolismos funcionan correctamente para mantener la unión matrimonial y en consecuencia la pervivencia del sistema sociocultural. ☸



Referencias

- BARFIELD, T. (2007). *Diccionario de Antropología*. México, D.F.: Siglo XXI Editores.
- BERNAL, C. (2010). *Metodología de la investigación*. Colombia, Bogotá: Pearson Educación.
- CASTAÑEDA, H. (1960). *Monografía de Almoloya del Río*. Almoloya del Río, México: SEP.
- CERDA, H. (1998). *Los elementos de la investigación*. Bogotá, Colombia: El Búho.
- DENIS, L. y L. GUTIÉRREZ (2002). *La investigación etnográfica: Experiencias de su aplicación al ámbito educativo*. Recuperado de <http://cidimar.fondacite.arg.gov.ve/doc/paradigma96/doc2.htm>
- HASEL, F. (2015). “El matrimonio en la Biblia”. En: Mueller, E. y B. Elias (editores). *El matrimonio, Aspectos bíblicos y teológicos*. Asociación Editora Interamericana.
- INEGI (2018). *Nupcialidad*. Recuperado de <https://www.inegi.org.mx/temas/nupcialidad/>
- JÁUREGUI, J. (1980). “Las relaciones de parentesco”. En: *Nueva Antropología*. Recuperado de <http://sociales.redalyc.org/articulo.oa?id=15901815>
- LALANDA, P. (2002). “Casar pelo civil ou na igreja”. En: *Sociologia, Problemas e Práticas*. Número 39. Recuperado de http://www.scielo.mec.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0873-65292002000200005&lng=en&tlng=.
- LEACH, E. (1989). *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*. Madrid, España: Siglo XXI de España Editores.
- MARTÍNEZ, M. (1997). *La investigación cualitativa etnográfica*. Bogotá, Colombia.
- MOUNSEY, J. (1991). *Estructura de los grupos domésticos de una comunidad Nahuatl de Puebla*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- NEILA, C. M. (2011). *El matrimonio, rito de paso del ciclo de la vida en el siglo XX en Brozas (España)*. Asociación Profesional Extremeña de Antropología.
- RIES, J. (2013). *El símbolo de lo sagrado*. Barcelona, España: Kairos



SANTOS, A. (1988), *Entre a Razão e o Sentido: Durkheim, Weber e a Teoria das Ciências Sociais*, Porto: Ed. Afrontamento.

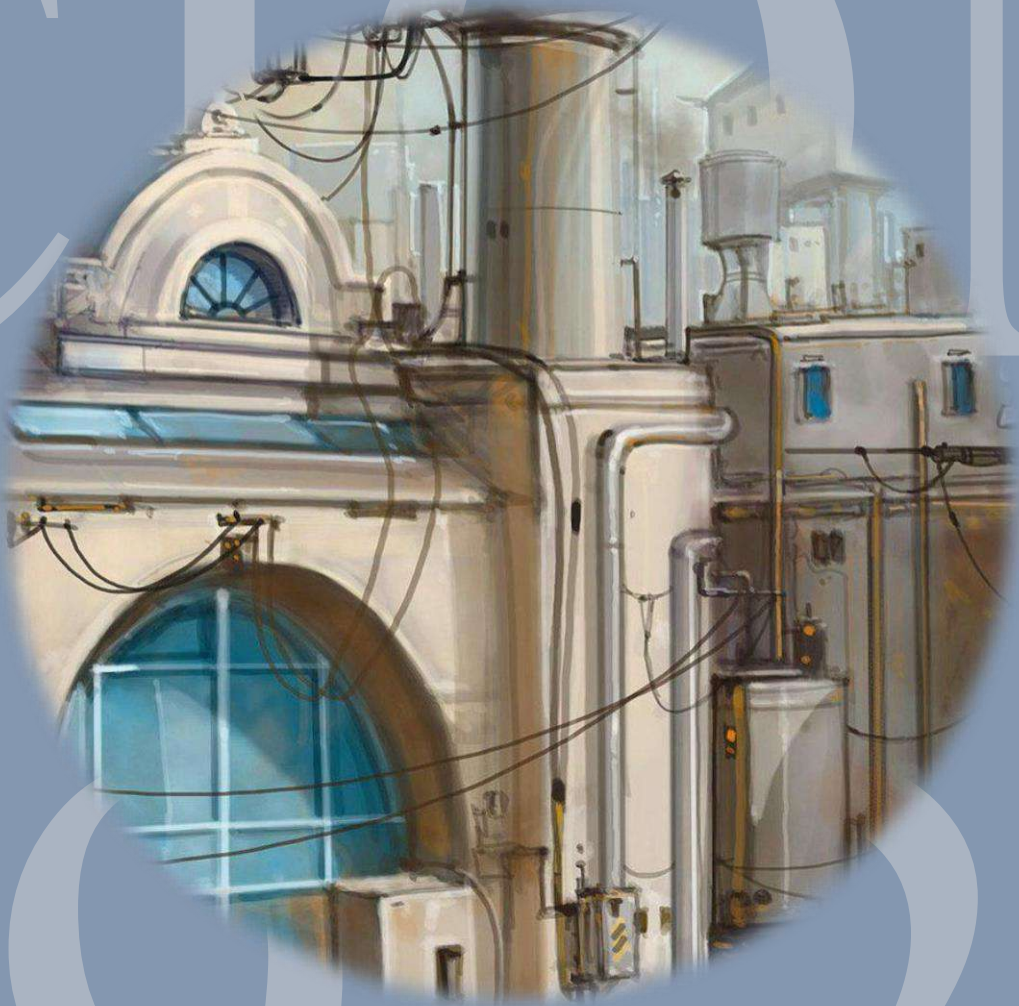
TURNER, V. (1980). *La selva de los símbolos*. México: Siglo XXI.

VAN GENNEP, A. (2008). *Los ritos de paso*. Madrid, España: Alianza.

VÁZQUEZ, J. (1999). *Almoloya del Río. Monografía Municipal*. Toluca, México: Instituto Mexiquense de Cultura.



TRADUCCIÓN





Medios sociales en política: El papel de las redes sociales digitales en las elecciones de 2015 en la Ciudad de México

The role of social media in the 2015 elections in Mexico City

Salvador Percastre-Mendizábal

Universitat de Lleida (España)

<https://orcid.org/0000-0002-5947-5102>

salvador.percastre@udl.cat

Recibido: 5 de mayo de 2020
Aprobado: 5 de octubre de 2020

Resumen:

El objetivo principal de esta investigación es analizar el papel que tuvieron seis redes sociales digitales en la obtención de votos durante las elecciones del año 2015 en la Ciudad de México. El enfoque teórico que se utilizó fue el de la comunicación política, partiendo de la hipótesis que, a mayor presencia de un candidato en diferentes medios sociales digitales, más grande es el número de votos que obtiene. Como resultado se demuestra que hay una influencia positiva en el uso de redes digitales para obtener votos. El estudio tuvo algunas limitaciones como el hecho de no poder demostrar fehacientemente cuál de las plataformas digitales estudiadas tendría una mayor relevancia en la obtención de votos en escenarios futuros. La investigación permite concluir que, haciendo énfasis en dos variables diferentes, el número de subscriptores que cada candidato tiene en las redes digitales y la información enviada a través de estas plataformas, se observa que no todas las redes sociales digitales contribuyen significativamente ni del mismo modo a la explicación de este fenómeno. El valor de este trabajo reside en el análisis de un fenómeno de la comunicación política electoral digital en un periodo de uso incipiente de las redes sociales digitales.

Palabras clave: redes sociales digitales, medios sociales digitales, elecciones, campañas, México, regresiones lineales.

Abstract:

The main objective of this research is to analyze the role that six digital social networks had in obtaining votes during the elections of 2015 in Mexico City. The theoretical approach was political communication, on the basis of the hypothesis that the greater the presence of a candidate in different digital social media, the greater the number of votes obtained. As a result, it is demonstrated that there is a positive influence in the use of digital networks to obtain votes. The study had some limitations, like the fact of not being able to reliably prove which of the studied digital platforms would have a bigger impact when obtaining votes in future scenarios. The research allows to conclude that, by emphasizing two different variables –the number of subscribers that each candidate has in the digital networks and the information sent through these networks– it is observed that not all digital social networks contribute significantly or in the same way to the explanation of this phenomenon. The value of this paper lies on the analysis of a phenomenon of digital electoral policies communication, in a period of incipient use of digital social networks.

Keywords: digital social networks, social media, elections, campaigns, Mexico, linear regressions.

Introducción¹

La interconexión de personas a través de redes informáticas es un fenómeno que se origina casi al mismo tiempo que internet –en la década de 1970–, cuando fundamentalmente a través de mensajes de correo electrónico se establecía comunicación directa entre usuarios. Este tipo de comunicación digital se conoce como comunicación 1.0, un tipo de comunicación casi epistolar de una vía, sin posibilidades de retroalimentación interactiva en tiempo real (Cormode y Krishnamurthy, 2008).

Si bien, es cierto que existieron precursores de la comunicación interactiva –como los sistemas de tablón de anuncios digitales o BBS (*bulletin board system*), los blogs o algunas incipientes plataformas de interconexión, que en los años ochenta y noventa tuvieron auge entre los cibernautas–, el mundo digital todavía no conocía un tipo de comunicación interactiva en tiempo real, accesible y masiva. El surgimiento del fenómeno de las redes sociales digitales o medios sociales digitales (*social media*) permitió el inicio de una nueva era de comunicación digital: la comunicación 2.0. De esta manera, a diferencia de la comunicación establecida en la web 1.0, entendida como una red de las conexiones de información, ahora se presenta en la web 2.0, como la red de las conexiones interpersonales (Aghaeil, *et al.*, 2012).

El advenimiento del nuevo esquema de comunicación produjo un impacto en la vida política electoral expresado a partir de tres aspectos esenciales: a) el aumento en la competencia partidista, b) el incremento del control de las bases sobre los candidatos y los líderes partidistas y c) el surgimiento de procesos de adaptación institucional al nuevo medio (Chadwick, 2006).

Los medios sociales digitales han demostrado su potencial para posicionar informaciones de los candidatos que compiten por puestos de elección popular (López-Meri, 2015). En el caso mexicano, recientemente se ha estudiado el papel que tiene la red de microblogs Twitter en los procesos electorales (Ricaurte, 2013). Sin embargo, se habla poco del impacto que tiene Twitter cuando se analiza junto con otras redes sociales digitales en un proceso electoral, como es el caso de Facebook, YouTube, Google+, Instagram o Flickr.

Con este panorama de fondo surgen dos preguntas de investigación. En primer lugar: ¿Incrementar la presencia de un candidato en diferentes medios sociales digitales incrementa el número de votos que este pueda obtener? I, en segundo lugar: ¿Cuál de estos medios sociales digitales tiene un mayor impacto

1 Traducción del artículo: Percastre-Mendizábal, S. y Carrillo-Sáenz, R. (2019). Mitjans socials en política. El paper de les xarxes socials digitals en els eleccions de 2015 a Ciutat de Mèxic. *Comunicació. Revista de Recerca i d'Anàlisi*, 36(1), 31-50. <https://doi.org/10.2436/20.3008.01.177>.



para la obtención de votos? Para dar respuesta a estas cuestiones se ha empleado la información contenida en las bases de datos tanto del entonces Instituto Electoral del Distrito Federal (IEDF)² como del proyecto Observatorio Electoral 2.0 del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la Universidad Nacional Autónoma de México. La información proporcionada por estas dos fuentes primarias permitió realizar análisis estadísticos de regresión lineal con el fin de observar el comportamiento que las diferentes redes sociales digitales tuvieron durante el periodo electoral de 2015 en la Ciudad de México.

Este tipo de análisis permite determinar con más exactitud el impacto que tiene cada una de las diferentes redes sociales digitales, así como su relevancia para atraer votos. Dentro de los resultados de este trabajo se observa que plataformas como Twitter y YouTube contribuyen significativamente al posicionamiento de un candidato.

Marco teórico

Procesos de comunicación política electoral digital

La comunicación política se puede definir como un proceso de participación política interactivo, relativo a la transmisión de información entre políticos, los medios de comunicación y el público (Norris, 2004). En nuestros días, este proceso humano de intercambio de mensajes, cuando se desarrolla en el ámbito de la política, se expresa con más claridad a través de entornos digitales.

En este sentido, una campaña electoral de ámbito digital se puede definir como todas “aquellas actividades que se realizan para lograr objetivos políticos que se manifiestan, se inscriben y se realizan a través de la web” (Foot *et al.*, 2006: 4). Esta definición, teniendo en cuenta las nuevas realidades, comporta la participación de diversos actores políticos y sociales, lo cual está condicionado al contexto de los entornos sociales, políticos y culturales donde se desarrollen.

Si bien, el uso de los medios sociales digitales tuvo su epicentro a la campaña presidencial de Barack Obama del año 2008, pocos autores recuerdan que, durante las campañas intermedias norteamericanas del año 2006, diversos candidatos al Senado utilizaron las entonces nuevas plataformas –particularmente: YouTube y MySpace–. Estas herramientas aportaron beneficios principalmente a los políticos con el aumento del potencial de exposición de su imagen abajo coste o, incluso, gratuitamente, lo que permitió que candidatos menos conocidos tuvieran una oportunidad de dar a conocer tanto su imagen como sus mensajes, así como recaudar fondos y reclutar voluntarios en línea (Gueorguieva, 2008).

2 Ahora Instituto Electoral de la Ciudad de México (IECM).



En el año 2010, los diversos candidatos al Congreso de los Estados Unidos de América también comenzaron a integrar a su estrategia global de campaña el uso de estas plataformas, de tal manera que, de acuerdo con Gulati y Williams (2011), para las elecciones de aquel año, el 92% de los principales candidatos ya tenían presencia en Facebook, el 78% había creado su propio canal en YouTube y el 71% tenían presencia en Twitter. Entonces, la adopción masiva de estas nuevas plataformas por parte de los candidatos a congresistas modificó rápidamente tanto la gestión de las campañas y los mecanismos de recaudación de donativos como la asignación de recursos económicos para comunicarse con el electorado en general, con sus propios militantes y con sus equipos de trabajo (Gulati *et al.*, 2011).

El uso generalizado de las nuevas plataformas digitales en política, particularmente en los procesos electorales y específicamente en los que afectan la comunicación política, motivó que los candidatos a puestos de elección popular buscaran poco apoco ponerse en ventaja competitiva a la hora de adoptar estas tecnologías que, finalmente, tienen el potencial de alterar no solo la dinámica de las campañas, sino también la naturaleza de las elecciones democráticas (Gulati *et al.*, 2011).

Así, el paradigma clásico de la comunicación política que definió hace casi tres décadas la incipiente disciplina como el espacio donde tienen lugar las interacciones entre política, opinión pública y medios de comunicación, sostenido por Dominique Wolton en su célebre artículo “La Communication politique: Construction de un modèle” (1989), adquiere una nueva dimensión ante la omnipresencia de los medios sociales en el debate y la discusión de los asuntos públicos.

Redes sociales digitales como plataformas de comunicación política electoral

El uso creciente de las redes sociales digitales, particularmente Twitter, es una tendencia que continúa en ascenso. Hasta medios del 2013, siete de cada diez usuarios del internet utilizaban las redes sociales y el porcentaje de cibernautas con perfil en Twitter era de más del doble desde noviembre de 2010. Por otro lado, eran los usuarios de entre 18 y 29 años los más asiduos en esta red social digital (Brenner *et al.*, 2013).

El uso de Twitter como herramienta masiva de comunicación política comienza en el año 2008 en la elección presidencial de los EE. UU., pero el interés científico por los procesos de comunicación política electoral se presenta a inicios de la década actual. De los primeros trabajos académicos publicados –en inglés–, enfocados en el papel de Twitter en las campañas electorales, destacan los de Tumasjan *et al.* (2010) –sobre el uso de Twitter como herramienta predic-



tiva en elecciones— como los de Lassen y Brown (2011) y Ammann (2010)- que estudian la relación entre el uso de Twitter y las campañas electorales.

Diversos estudios analizan la relación entre las discusiones a través de las redes sociales y su efecto en acontecimientos fuera de línea (*off line*), como Jungherr, Schoen y Jürgens (2016) —que miden la relación entre las dinámicas temporales en mensajes de Twitter políticamente relevantes y acontecimientos cruciales de la campaña para la elección federal en Alemania en el año 2013— o Burckhardt, Duch y Matsuo (2016), que estudian la utilidad de las discusiones en Twitter para explicar los resultados de las elecciones parlamentarias del año 2015 en el Reino Unido.

Por su parte, Hosch-Dayican *et al.* (2016) —al analizar las diferentes formas de uso de Twitter por parte de los electores durante la campaña electoral parlamentaria en los Países Bajos en el año 2012— afirman que el uso de Twitter entre los ciudadanos es significativo, pero difiere en el estilo de uso entre los usuarios profesionales en campaña, lo que permite advertir de la existencia de una diferenciación comunicativa entre los usuarios expertos y los que no lo son.

Así mismo, durante la campaña a las elecciones generales del año 2013 en Italia, Ceron y d'Adda (2015) analizan los mensajes positivos y negativos que fueron publicados en las cuentas oficiales de los partidos políticos italianos y hablan de la eficacia real de los mensajes producidos durante la campaña. Por otro lado, Congosto (2015) —en un estudio de receptividad de los españoles en los mensajes digitales durante las elecciones europeas de 2014— analiza conversaciones exógenas y endógenas de las opciones políticas en contienda y encuentra patrones de publicación y temas de discusión que abundan en el contexto de la sistematización de la información política en ambientes digitales.

Mientras que, Himelboim *et al.* (2014) examinan en Twitter la tendencia emocional o de afinidad de la interacción entre usuarios que expresan una valencia similar, u homofilia basada en valencia, durante la elección federal norteamericana del año 2012 a través de la combinación de métodos de análisis de redes y de análisis de contenido de nombres y estadísticas de usuario como: descripción, URL, número de seguidores, tuits de los temas relacionados y relación entre estos usuarios —seguidores, menciones y *retuits*—.

Así, con independencia del abordaje epistemológico, la mayoría de estudios sobre los *social media* y elecciones se realizan aplicando una metodología, ya sea cuantitativa, cualitativa o mixta. Asimismo, es significativo que la mayor parte de los estudios de datos sobre Twitter en fenómenos de comunicación política se realicen a partir de técnicas estadísticas; lo que permite afirmar que este tipo de análisis corresponden, al menos hasta este momento, a una corriente de



estudios vinculada sobre todo al enfoque cuantitativo, debido seguramente a la complejidad del tratamiento por el volumen de la información y la dificultad de estudiar de manera cualitativa esta gran masa de datos (Percastre-Mendizábal *et al.*, 2017).

Metodología

La base de datos

La base de datos para este estudio fue construida a través de información tomada del sitio web del entonces Instituto Electoral del Distrito Federal (IEDF) y de datos obtenidos del sitio web del proyecto Observatorio Electoral 2.0³ del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Por lo que hace a los datos del IEDF, se extrajo la información en lo referente a los resultados de las elecciones para jefes delegacionales (homónimos de los alcaldes) del año 2015. Estos datos incluyen los registros del nombre del candidato, el partido político al cual pertenece, la delegación política (homónimo del municipio) donde fue candidato y el número total de votos que obtuvo. Para efectos de este trabajo, el número total de votos será la variable dependiente que permitirá realizar los análisis que se presentarán más adelante.

En el caso de los datos obtenidos del Observatorio Electoral 2.0, se seleccionaron de la misma manera que los relacionados con las elecciones a las jefaturas delegacional en 2015. Estos datos muestran la interacción que los candidatos a jefes delegacionales tuvieron en seis redes sociales digitales: Facebook, Twitter, YouTube, Google+, Instagram, y Flickr. El periodo de recogida de datos comprende del 18 de abril del 2015 hasta el 31 de julio del mismo año. En la base de datos se muestra el nombre del candidato, su partido político, la delegación por la cual fue candidato y posteriormente el número de interacciones que recibió diariamente con cada uno de los medios sociales digitales antes mencionados. Estas interacciones, que se pueden ver en la tabla 1, son las variables independientes que se han empleado para este análisis.

El Observatorio Electoral 2.0 nació en 2015 y es el primer ejercicio de este tipo que mide el uso de medios sociales digitales en una campaña política. La relevancia de los datos obtenidos es que no tienen precedentes y pueden ser utilizados para realizar estudios comparativos en elecciones futuras, que sigan la misma metodología de recogida de datos —como, por ejemplo, en las próximas elecciones en la Ciudad de México—.

3 Cf. <http://electoralhistorico.juridicas.unam.mx/Delegaciones/presentacion.htm>.



Para el caso de este estudio, se eligió para cada variable independiente, el número máximo de interacciones que el candidato tuvo durante el periodo de campaña. Es decir, la actividad que cada uno de los ciento treinta y dos candidatos a jefe delegacional tuvo en cada uno de los medios sociales digitales estudiados. A partir de estos resultados, provenientes de la información extraída del Observatorio Electoral 2.0, se procedió a combinarlos con los datos del IEDF con el fin de tener una sola base de datos que fuese útil para realizar el análisis. La combinación de datos se llevó a cabo con precisión basándose en el hecho que las dos bases de datos tenían tres campos en común: el nombre del candidato, el partido político o la coalición cual se postulaba y la delegación política por la cual se presentaba.

Tabla 1. Variables dependiente e independientes. Fuente: Elaboración propia.

Variable dependiente	Variables independientes					
	Facebook	Twitter	YouTube	Google+	Instagram	Flickr
Número total de votos	Número de suscriptores	Número de seguidores	Número de suscriptores	Número de suscriptores	Número de suscriptores	Número de fotografías colgadas
	Número de menciones del candidato	Número de tuits realizados por el candidato	Número de reproducciones de videos	Número de usuarios seguidos por el candidato	Número de usuarios seguidos por el candidato	
		Número de usuarios seguidos por el candidato			Número de fotografías colgadas	

Análisis de datos

En el momento de explorar las variables tal como se extrajeron de la base de datos, se observa que hay una alta frecuencia de valores iguales o próximos a 0, lo que produce en todas las variables un alto grado de asimetría positiva y, en consecuencia, una distribución anormal de los datos. Esta situación se presenta tanto en la variable dependiente como en las variables independientes. Bajo este escenario, tratar estadísticamente los datos, sobre todo la variable dependiente, puede llevar a sesgos en la interpretación de los resultados. Por esta razón se crearon nuevas variables, las cuales contienen los datos originales, pero tratados a través de una transformación logarítmica (base 10) que permitió reducir la asimetría original de los datos y, por tanto, normalizar la distribución.

Al momento de explorar los datos contenidos en las nuevas variables se observó, en un caso, la existencia de valores atípicos, los cuales, si no son “tratados” pueden alterar el resultado de los coeficientes de regresión. Por este mo-



tivo se decidió “winsorizar” esta variable. Este procedimiento consiste que en el momento de encontrar un valor atípico no se procede a rechazarlo directamente, ya que, si los datos han sido codificados correctamente, representan información real de observaciones fuera de la media que puede ayudar a la explicación de un fenómeno (Field, 2009). Es así que, borrar los valores atípicos en una base de datos significaría un error, porque esto podría representar un sesgo en los resultados y una pérdida de poder explicativo del modelo.

Tukey (1977) propuso la metodología que era necesario seguir para etiquetar los valores atípicos y tratarlos correctamente. Esta técnica recomienda reemplazar el valor original del valor atípico por el valor más próximo a este donde no haya sospecha que se trate de otro valor atípico. En el caso de distribuciones normales, la técnica de Winsor ha mostrado ser más estable que la técnica de la media cortada (o *trimmed means*) propuesta por Dixon (cf. Hoaglin *et al.*, 1987).⁴

Cuando los datos fueron “winsorizados”, se procedió a la realización de regresiones lineales con el objetivo de observar cuáles son las variables que inciden significativamente en los votos que obtuvieron los diferentes partidos políticos y determinar cuáles son las redes sociales digitales más significativas para obtener votos.

De esta manera, para delimitar el objeto de estudio, a lo largo de este artículo se analiza exclusivamente la relevancia que tiene cada uno de los medios sociales digitales mencionados en el apartado anterior por lo que hace a la obtención de votos. Esto no quiere decir que se busque una relación causal directa entre la presencia de los candidatos en redes sociales digitales y la variación de los votos emitidos en la elección, ya que para hacerlo sería necesario obtener una muestra más amplia y que las variables independientes fuesen controladas por otro tipo de variables sociodemográficas, de interés en la política o de participación electoral; lo cual no es posible en este caso a causa de las limitaciones de la base de datos con la se trabajó en este artículo.

Resultados

A lo largo de las páginas siguientes se hará referencia a las trece variables independientes como “interacciones con medios sociales”, es decir, cada variable independiente será una interacción diferente que el candidato tuvo con cada uno de los medios sociales digitales descritos en el apartado anterior –Twitter, Facebook, YouTube, Google+, Instagram y Flickr–. De esta manera, la primera pregunta que surge es saber si el hecho de incrementar el uso de medios sociales digitales incrementa, también, el número de votos que un candidato puede obtener.

4 Ejemplos de estas técnicas pueden observarse en Dixon (1980), en el artículo “Efficient analysis of experimental observations”.



Esta pregunta de investigación surge de la variación en la participación electoral que se observó entre los comicios del año 2009 y los del 2015, donde únicamente se eligieron jefes delegacionales. Entre estos periodos hubo un incremento del 2,64% de participación, que pasó del 41,51% el 2009 al 44,14% el 2015. Siguiendo los argumentos del apartado teórico, a partir del año 2006 el uso de medios sociales digitales comenzó a formar parte de las campañas políticas, si bien, en México, según la evidencia disponible, su medición sistemática no se realizó hasta el año 2015. Esto sugiere que, con el paso del tiempo, estas medidas tuvieron un impacto positivo en la obtención de votos, lo cual se reflejó en el aumento de la participación observado en la elección del 2015.

Es importante mencionar que el año 2015, en la Ciudad de México, el 63,10% de la población contaba con acceso a internet y prácticamente todos se conectaban a través de banda ancha. Esto permitió que los mensajes políticos tuvieran un impacto sobre todo en adultos de entre 25 y 44 años, económicamente activos y con escolaridad igual o superior al bachillerato.

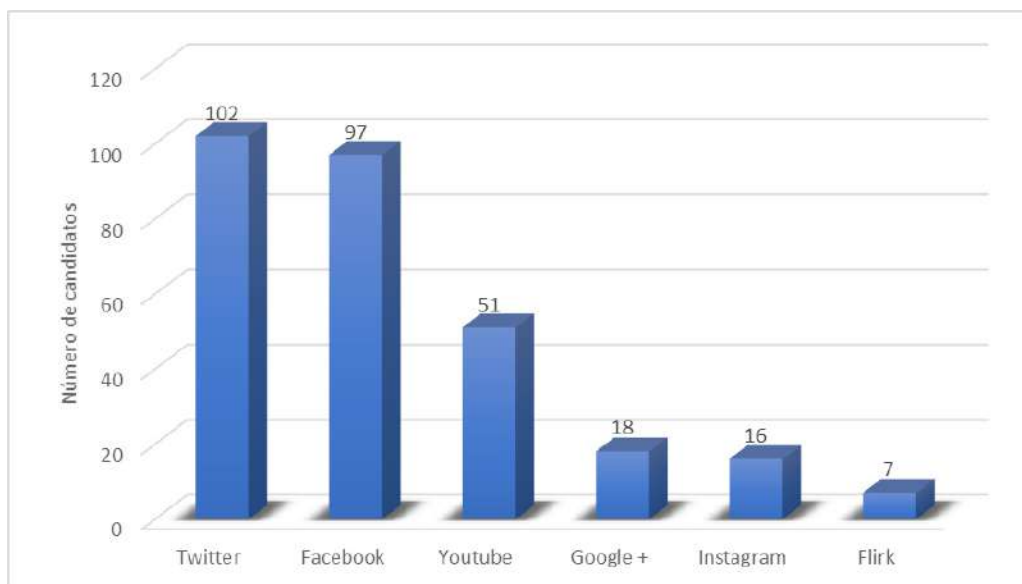


Gráfico 1. Presencia en medios sociales digitales. Fuente: Elaboración propia.

Antes de abordar los resultados, es importante saber cuál fue la presencia que los candidatos tuvieron en los seis medios sociales estudiados. Así, en el gráfico 1 se observa que el medio social digital al cual recurrieron más los candidatos fue Twitter –102 de los 132 postulantes a jefe delegacional hicieron uso de esta plataforma–. La preferencia por utilizar Twitter es seguida de la preferencia por Facebook y, en menor medida, por YouTube. Plataformas como Google+, Instagram y Flickr fueron herramientas menos empleadas para difundir mensajes políticos.



En cuanto al uso simultáneo de diferentes plataformas digitales, se observa que solo 1 candidato –que representa el 0,76% del total de candidatos– tuvo presencia en los seis medios sociales aquí estudiados (ver tabla 2). El 3,79% –que corresponde a cinco candidatos– tuvo presencia en cinco medios diferentes, mientras que el mayor porcentaje de candidatos se concentra en el uso simultáneo de dos plataformas sociales digitales, lo cual representa un 29,55%. Estos dos medios sociales digitales fueron, mayoritariamente, Twitter y Facebook. Por el contrario, 16,67% de los candidatos no tuvo ningún tipo de presencia en redes sociales digitales. Estos candidatos pertenecen, sobre todo, a nuevos partidos políticos o a candidaturas independientes.

Tabla 2. Uso de medios sociales digitales. Fuente: Elaboración propia.

Número de medios sociales	Número de candidatos	Porcentaje de candidatos
6	1	0,76%
5	5	3,79%
4	15	11,36%
3	36	27,27%
2	39	29,55%
1	14	10,61%
0	22	16,67%
Total	132	100,00%

Más específicamente, en la tabla 3 se observa el desglose de las interacciones en cada uno de los seis medios sociales digitales que se estudiaron. De esta manera, analizando el número de candidatos que tuvieron interacciones con alguna de las trece variables independientes durante el periodo electoral, es posible observar que el 16,67% no tuvo ninguna interacción, el 10,60% empleó de 1 a 3 medios sociales digitales, el 43,18% de los candidatos utilizó de 4 a 7 y el 29,50% lo hizo entre 8 y 13.

Tabla 3. Interacciones en cada uno de los seis medios sociales digitales. Fuente: Elaboración propia.

Número de interacciones realizadas	Número de candidatos	Porcentaje de candidatos
0	22	16,67
1	3	2,27
2	4	3,03
3	7	5,3
4	13	9,85
5	19	14,39
6	12	9,09
7	13	9,85



8	9	6,82
9	16	12,12
10	6	4,55
11	1	0,76
12	5	3,79
13	2	1,52

Observando la frecuencia del número de candidatos en cada uno de los medios sociales estudiados (ver el gráfico 2), es posible notar en primera instancia que 102 de los 132 candidatos tuvieron presencia a las dos variables relacionadas con el uso de Twitter (“número de subscriptores” y “número de personas que el candidato sigue”), mientras que 101 candidatos enviaron tuits. En segunda instancia se observa que 97 candidatos tuvieron presencia en Facebook. El porcentaje de candidatos que utilizaron Twitter y Facebook se asemeja al porcentaje descrito por Gulati y Williams (2011).

En el caso específico de Facebook, es importante resaltar que, a pesar de que 97 candidatos tuvieron una cuenta en este medio social digital, y por tanto, tuvieron subscriptores, solo 14 candidatos tuvieron alguna mención sobre su candidatura durante el periodo de campaña.

En cuanto al uso de YouTube, se observa que 51 candidatos tuvieron subscriptores en el canal que crearon, pero 54 candidatos estuvieron activos en el canal y obtuvieron reproducciones de los videos que subían a la red. Es decir, en el caso de YouTube hubo candidatos que no tuvieron subscriptores en su canal, pero que sí que tuvieron reproducciones de los videos que subían.

Al observar el comportamiento que los candidatos tuvieron en Google+ se aprecia que 18 candidatos tuvieron subscriptores en este medio social, pero 45 estuvieron suscritos a otros círculos de Google+.

Referente a Instagram y a las tres variables que se estudiaron en este medio social, 16 candidatos activaron un perfil en esta plataforma. De los 132 candidatos, solo 16 tuvieron subscriptores y subían fotografías a sus cuentas, mientras que 15 de ellos siguieron a otros perfiles.

Finalmente, 7 candidatos utilizaron los servicios de Flickr, que es el medio social menos utilizado durante el periodo de campaña electoral.



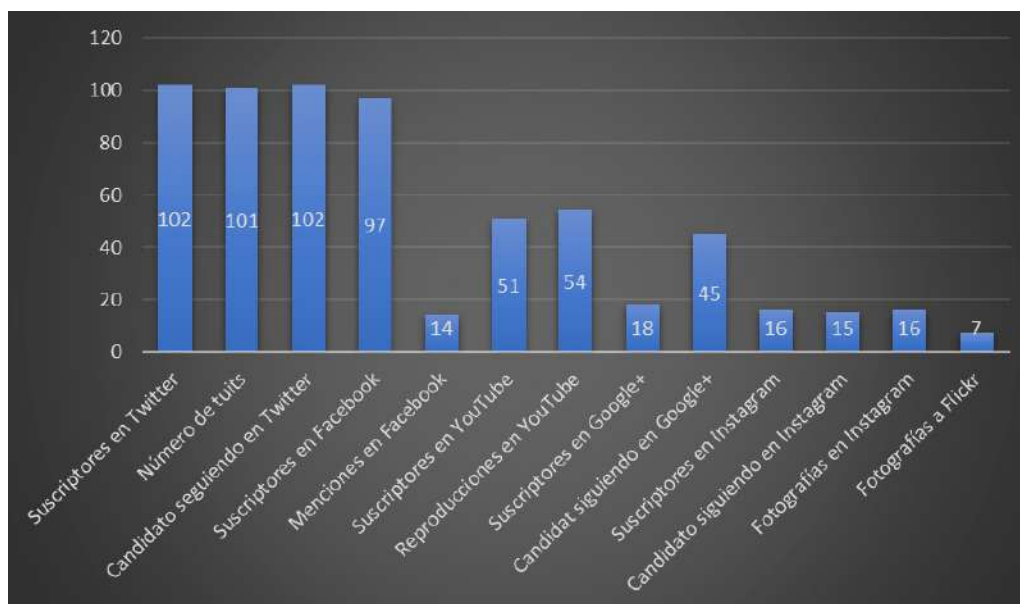


Gráfico 2. Número de candidatos por medio social digital. Fuente: Elaboración propia.

Por lo que hace al uso de medios sociales digitales y al incremento de votos de los candidatos, en la tabla 4 se puede observar que, de acuerdo con los resultados de la regresión lineal efectuada, el número de redes sociales digitales sí que tiene un impacto en el número de votos. Específicamente, al incrementar el número de medios sociales digitales en que un candidato tiene presencia, se incrementa, también, el número de votos que puede obtener.

En el modelo de regresión, la variable “número de medios sociales utilizados” explica el 27 % de la variación estadística en la variable “votos”. Esto se debe al hecho que, el modelo descrito en la tabla 4, así como los modelos que se presentan a continuación, se basan únicamente en la relación exclusiva de la variable dependiente y de la o las variables independientes, sin tomar en consideración otro tipo de variables –por ejemplo, sociodemográficas, como se ha mencionado al inicio de este apartado– que podrían mejorar los resultados del modelo. A pesar de que la correlación entre las variables expuestas en la regresión no es alta ($R^2 = 0,217$), si se demuestra que hay una tendencia que une de manera significativa ($p < .001$) a estas dos variables, lo cual permite continuar con el análisis para obtener resultados estadísticamente válidos.



Tabla 4. Efecto de la variable “número de medios” en el incremento de votos. Fuente: Elaboración propia.

Suscriptores a medios sociales	Coeficientes no estandarizados		Coeficiente estandarizado			95 % intervalo de confianza para <i>B</i>	
	<i>B</i>	Error estándar	Beta	t	sig.	Límite inferior	Límite superior
(Constante)	3,500	0,099		35,224	0,000	3,304	3,697
Número de medios	1,193	0,195	0,473	0,807	0,000	0,807	1,578
R ² = 0,217							

De esta manera se responde con apoyo estadístico a la primera pregunta de esta investigación que cuestiona si el incremento en el uso de medios sociales digitales por parte de un candidato incrementa significativamente el número de votos que este obtiene. Sin embargo, resulta pertinente cuestionarse cuál de estos medios sociales tiene un mayor impacto en la obtención de votos. Para responder a esta segunda pregunta se han realizado por separado trece modelos de regresión lineal (uno por cada variable independiente) con el fin de observar cuáles interacciones tienen un mayor efecto por sí solas en la obtención de votos.

En la tabla 5 se presentan los resultados de los seis medios sociales digitales estudiados junto con las variables que derivan. De las trece interacciones estudiadas, únicamente la variable “suscriptores en Google+” no demostró estadísticamente tener ningún efecto en la obtención de votos. Por lo que hace a las doce variables que sí que resultaron significativas, se puede observar que Twitter, Facebook y YouTube fueron las redes sociales digitales que incidieron más en el resultado de la variable dependiente.

Específicamente, las variables “número de seguidores en Twitter”, “número de tuits realizados por el candidato”, “número de suscriptores en Facebook” y “número de suscriptores en YouTube” presentaron los valores más altos. Mientras que medios sociales digitales como Flickr e Instagram, así como las menciones en Facebook, resultaron ser las interacciones que menos contribuyen a la obtención de votos (ver la tabla 5).



Tabla 5. Análisis individual de las variables independientes. Fuente: Elaboración propia.

Medio social digital	Variable	Beta (error estándar)	Beta estandarizada	Significación	R2 ajustada
Twitter	Número de seguidores	0,227 (0,030)	0,556	0	0,303
	Número de tuits realizados por el candidato	0,210 (0,030)	0,521	0	0,265
	Número de usuarios seguidos por el candidato	0,193 (0,036)	0,422	0	0,171
Facebook	Número de suscriptores	0,205 (0,030)	0,516	0	0,26
	Número de menciones del candidato	0,170 (0,061)	0,238	0,006	0,049
YouTube	Número de suscriptores	0,439 (0,071)	0,479	0	0,223
	Número de reproducciones de vídeos	0,130 (0,025)	0,407	0	0,159
Google+	Número de suscriptores	0,188 (0,113)	0,144	0,1	0,013
	Número de usuarios seguidos por el candidato	0,321 (0,105)	0,259	0,003	0,06
Instagram	Número de suscriptores	0,224 (0,072)	0,264	0,002	0,063
	Número de usuarios seguidos por el candidato	0,215 (0,075)	0,244	0,005	0,052
	Número de fotografías subidas	0,253 (0,082)	0,26	0,003	0,06
Flickr	Número de fotografías subidas	0,198 (0,095)	0,18	0,039	0,025
Número de observaciones = 132					

Así mismo, en la tabla 5 se observan dos patrones por lo que hace a las variables que resultaron más significativas. Por un lado, hay las variables relacionadas con las suscripciones en los diferentes medios digitales, y por otro, hay las variables



vinculadas con el envío de información principalmente en formato de texto, fotografía y vídeo. En este último grupo de variables, se aprecia que, por ejemplo, el hecho que los candidatos sigan a otras personas en los medios sociales digitales, o que publiquen fotografías, aparentemente no representan una fuerte influencia en la obtención de votos.

A partir de aquí, se procedió a analizar por separado los dos grupos que sugieren tener mayor impacto.

Por lo que hace a la suscripción a los *social media*, se analizó la actividad en Twitter, Facebook, YouTube, Google+ e Instagram. En el caso de específico de Twitter, se consideraron a los seguidores como subscriptores en esta red social digital. De esta manera, haciendo una regresión lineal con las 5 variables antes descritas, el resultado del modelo sugiere que tanto las suscripciones en Twitter como las suscripciones en YouTube tienen el papel más importante en la obtención de votos. De acuerdo con el análisis descriptivo realizado al inicio de esta sección, 77,27% de los candidatos tuvieron seguidores en Twitter, mientras que, solo el 13,63% de los candidatos tuvieron subscriptores en YouTube (ver gráfico 2), aun así, YouTube resultó ser una plataforma significativa.

De acuerdo con el gráfico 2 mencionado y presentado anteriormente, YouTube es un medio poco empleado por los candidatos analizados, pero representa un canal de comunicación aún más importante que Facebook. Es decir, a pesar de que el 73,48% de los candidatos tuvieron subscriptores en Facebook, estadísticamente no representa un canal significativo para incrementar el número de votos. En cambio, los candidatos que tuvieron subscriptores en YouTube –que representan 38,63%– obtuvieron valores significativos.

Esta misma situación se observa en el gráfico 3, en la cual se muestran los resultados de la regresión lineal efectuada, la cual incluye en Twitter, Facebook, YouTube, Google+ e Instagram. En este caso, Facebook tampoco resultó ser una variable significativa. Lo mismo pasa con las variables correspondientes a Google+ e Instagram, las cuales no aportan una explicación al incremento de votos. Las únicas variables que resultaron significativas fueron las de Twitter y YouTube, que representan el 34% de la variación en la obtención de votos.



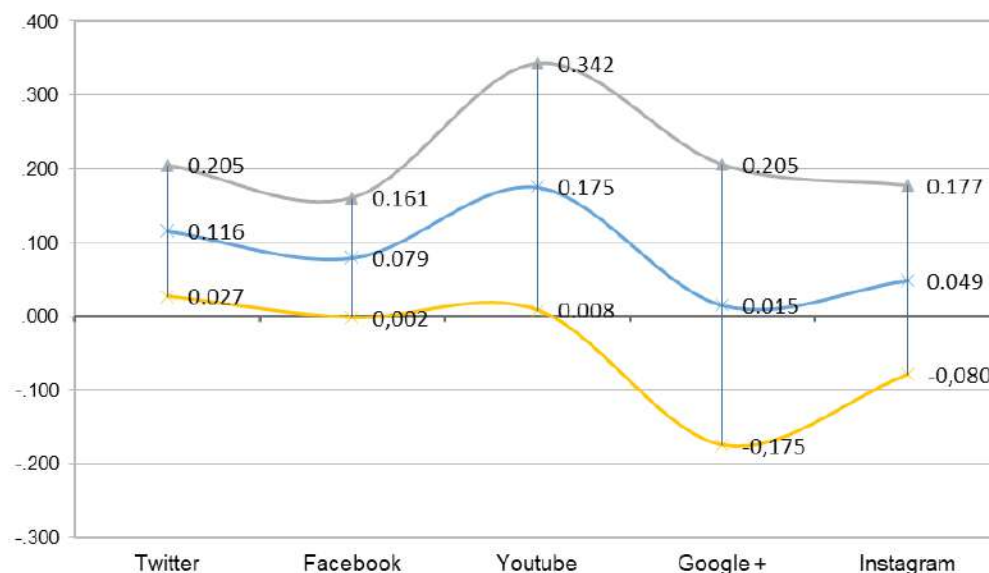


Gráfico 3. Análisis de la suscripción a medios sociales (coeficientes e intervalos de confianza 95%). Fuente: Elaboración propia.

Finalmente, se analizó la actividad que los candidatos tuvieron en los medios sociales digitales, particularmente por lo que hace al envío de mensajes escritos, la producción de videos y la publicación de fotografías. En el gráfico 4 se presentan los coeficientes de regresión que resultaron del modelo en el cual se incluyeron las variables “tuits enviados”, “menciones en Facebook”, “reproducciones en YouTube”, “fotografías en Instagram” y “fotografías a Flickr”. El modelo explica el 27% de variación en la obtención de votos y sugiere que solo el envío de mensajes a través de Twitter tiene efecto en la obtención de votos. Ninguna de las otras variables incluidas en el modelo resultó significativa en presencia de la variable “tuits enviados”; esto se observa mejor en los resultados de los coeficientes estandarizados. Incluso eliminando del modelo la variable “tuits enviados” con la finalidad de conocer cuáles otras variables tienen algún efecto en la variable “votos”, la variable “reproducciones en YouTube” resultaría significativa, mientras que las otras no lo serían.



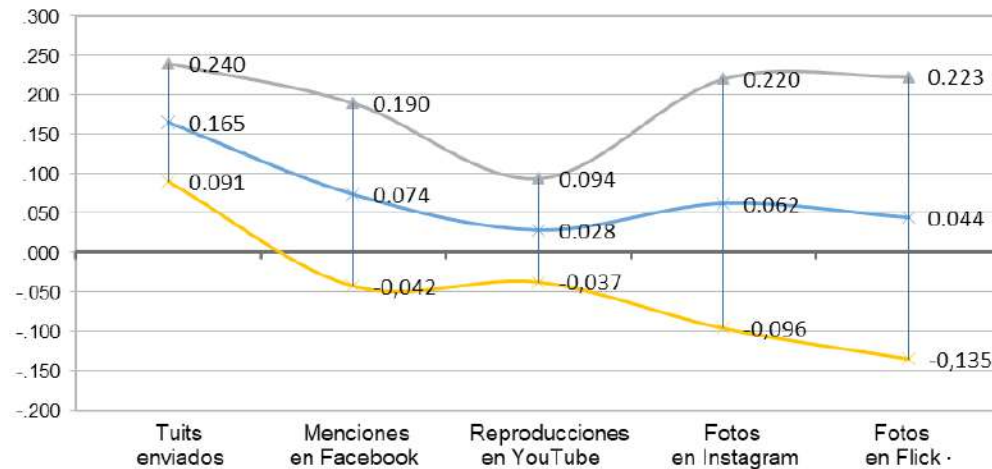


Gráfico 4. Análisis de la actividad en los medios sociales (coeficientes e intervalos de confianza 95%). Fuente: Elaboración propia.

Teniendo en cuenta las dos variables que resultaron significativas en el modelo, se observa que, manteniendo las otras variables constantes, por cada tuit enviado se pueden obtener 165 votos. La variable “tuits enviados” tiene una fuerte influencia en el modelo, de manera que puede modificar el resultado de las otras variables. De aquí la importancia que se le ha dado a esta plataforma digital para explicar el voto.

Conclusiones

A pesar de las limitaciones de la información que configura la base de datos que sirvió para este estudio, se observa que hay una tendencia positiva entre la obtención de votos y el uso de medios sociales por parte de candidatos y partidos políticos. Este trabajo contribuye a explicar una dimensión relevante en cuanto al uso de los medios sociales digitales en comunicación política en el contexto de las campañas electorales en México.

Los aspectos positivos del análisis estadístico de regresiones lineales permiten establecer con rigor metodológico y con exactitud aritmética la relevancia de cada uno de los medios sociales en una campaña electoral; por tanto, es posible establecer inferencias para determinar la relevancia de cada una de las redes sociales estudiadas por lo que hace a su capacidad para atraer votos o electores efectivos.



Por otro lado, es posible observar que la cantidad de medios sociales usados en la campaña electoral por parte de algún partido o candidato, efectivamente, tiene un impacto significativo en el número de votos, ya que en la medida en que aumenta el número de plataformas digitales usadas para la campaña, se incrementa la cantidad de sufragios obtenidos; o sea que es posible afirmar que, al menos en este caso, el uso de los medios digitales para una candidatura resulta directamente proporcional a la cantidad de votos a favor.

Teniendo en cuenta que las variables relativas al número de seguidores o subscriptores en las redes digitales más importantes –como Facebook, Twitter y YouTube– registraron los valores más elevados es posible afirmar que las redes sociales con más número de usuarios y más actividad en las discusiones de un proceso de comunicación política son también las que más contribuyen a la obtener votos –a diferencia de menciones en redes con bajo impacto como Flickr o Instagram–.

Sin embargo, a diferencia de lo que se podría pensar, la suscripción de los perfiles de los candidatos o de los partidos en perfiles otros usuarios o “siguiendo” (usuarios que los siguen), así como realizar publicaciones con fotografías, aparentemente no significa una influencia significativa por la obtención de sufragios.

En términos generales, en este caso en particular, YouTube resultó un medio social poco empleado por las candidaturas estudiadas, pero esta plataforma de videos resulta una plataforma de comunicación significativamente más relevante que Facebook, ya que, a pesar de que prácticamente las dos terceras partes de los candidatos tuvieron un perfil en esta red social y registraron subscriptores, no representó un medio significativo para conquistar votantes.

En resumen, se observa que las redes sociales digitales impactan significativamente en el número de votos que los candidatos obtienen, de manera que, a más número de redes digitales en las cuales el candidato tenga presencia, más número de votos obtendrá. Al analizar específicamente las seis plataformas propuestas, así como las doce variables que resultaron significativas, se puede observar que el uso de plataformas digitales incide en el incremento de votos.

Es importante remarcar que hay una diferencia significativa entre las variables vinculadas al número de subscriptores y las variables que se enfocan en el envío de información, es decir, las variables “número de seguidores en Twitter”, “número de subscriptores en Facebook” y “número de subscriptores en YouTube” presentaron los valores más significativos. Principalmente las suscripciones en Twitter y las suscripciones a YouTube tienen un impacto más importante en la obtención de votos. Por lo que hace a las variables que analizaron el envío de



información, solo el uso de Twitter por parte de los candidatos tiene efecto positivo en la obtención de votos.

A pesar de que, en el caso mexicano, el uso de medios sociales digitales no es similar al uso que se da en otros países de Norteamérica o de Europa (a causa de la falta de infraestructura para acceder a internet), se ha demostrado que el uso de plataformas digitales ayuda a los candidatos a lograr sus objetivos electorales. Será interesante observar el comportamiento que estas plataformas tendrán durante las elecciones de 2018, así mismo será una oportunidad para añadir variables sociodemográficas al estudio con la finalidad de lograr una mayor precisión explicativa para este fenómeno. 



Referencias

- AGHAEIL, S., M. NEMATBAKHSH, H. FARSANI (2012). "Evolution of the World Wide Web: From Web 1.0 to Web 4.0" *International Journal of Web & Semantic Technology*. Vol. 3, Núm. 1 (enero).
- AMMANN, S. (2010). "A Political Campaign Message in 140 Characters or Less: The Use of Twitter by U.S. Senate Candidates in 2010" Recuperado de http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1725477
- BRENNER, J. & A. SMITH (2013). "72% of Online Adults are Social Networking Site Users" Recuperado de <http://www.pewinternet.org/2013/08/05/72-of-online-adults-are-social-networking-site-users/>
- CERON, A., G. D'ADDA (2015). "E-campaigning on Twitter: The effectiveness of distributive promises and negative campaign in the 2013 Italian election". *New media & society*. Vol. 18, Núm. 9 (febrero).
- CHADWICK, A. (2006). *Internet politics: States, citizens and new communication technologies*. Nova York: Oxford University Press.
- CORMODE, G., B. KRISHNAMURTHY (2008). "Key differences between Web 1.0 and Web 2.0". *First Monday. Peer-reviewed Journal on The Internet*. Vol. 13, Núm. 6 (junio).
- DIXON, W. (1980). "Efficient analysis of experimental observations". *Annual review of pharmacology and toxicology*. Vol. 20, Núm. 1.
- FIELD, A. (2009). *Discovering statistics using SPSS*. Londres: Sage publications.
- FOOT, K., S. SCHNEIDER (2006). *Web Campaigning*. Cambridge: The MIT Press.
- GUEORGUEVA, V. (2008). "Voters, MySpace, and YouTube: The Impact of Alternative Communication Channels on the 2006 Election Cycle and Beyond". *Social Science Computer Review*. Vol. 26, Núm. 3 (diciembre).
- GULATI, G., C. WILLIAMS (2011). "Diffusion of Innovations and Online Campaigns: Social Media Adoption in the 2010 U.S. Congressional Elections". Recuperado de <http://ssrn.com/abstract=1925585>
- HOAGLIN, D., B. IGLEWICZ (1987). "Fine tuning some resistant rules for outlier labeling". *Journal of American Statistical Association*. Núm. 82 (marzo).
- LASSEN D., A. BROWN (2011). "Twitter: The Electoral Connection?". *Social Science Computer Review*. Vol. 29, Núm. 4.



- NORRIS, P. (2004). "Political Communication. For the Encyclopedia of the Social Sciences". Recuperado de <http://www.hks.harvard.edu/fs/pnorris/Acrobat/Political%20Communications%20encyclopedia2.pdf>
- PERCASTRE-MENDIZÁBAL, S., C. PONT-SORRIBES, I. CODINA (2017). "A sample design proposal for the analysis of Twitter in political communication". *El profesional de la información*. Vol. 26, Núm. 4 (julio-agosto).
- RECUERO, R. (2016). "O twitter como esfera pública: como foram descritos os candidatos durante os debates presidenciais do 2º turno de 2014?". *Revista Brasileira de Lingüística Aplicada*. Vol. 16, Núm. 1 (enero-marzo).
- TUMASJAN, A., T. SPRENGER, P. SANDNER, I. WELPE (2010). "Predicting Elections with Twitter: What 140 Characters Reveal about Political Sentiment". Recuperado de <http://www.aaai.org/ocs/index.php/ICWSM/ICWSM10/paper/view/1441/1852>
- TUKEY, J. (1977). *Exploratory Data Analysis*. Reading: Addison-Wesley.
- WOLTON, D. (1989). "La Communication politique: Construction d'un model". *Hermès*. Núm. 4.



FOTOGRAFÍA

ETNOGRÁFICA





En la casa del Rayo

In the Lightning house

Damian González Pérez

Universidad del Mar (México)

<https://orcid.org/0000-0002-1795-6493>

damiangp313@hotmail.com

Recibido: 13 de junio de 2020
Aprobado: 5 de octubre de 2020

Resumen

En este trabajo proponemos una mirada etnográfica hacia una serie de prácticas rituales llevadas a cabo en comunidades indígenas zapotecas, en el sur de Oaxaca, México, mediante las que se solicita lluvia y cosecha en lugares sagrados denominados “casas de rayo”, los cuales se encuentran, predominantemente, en la cima de algunos cerros. En estos sitios se invoca a una de las entidades sagradas más importantes en la vida de estas comunidades indígenas, el Rayo, a quien se le concibe como dueño de los animales, las plantas y los cerros, regente también de la lluvia y de la cosecha, entre otras cosas. Tanto la noción sagrada del Rayo, como su invocación en lugares sagrados en las cimas de los cerros puede rastrearse históricamente en distintas fuentes, tanto alfabéticas, como pictográficas, así como orales. Finalmente, como parte de este complejo que vincula al Rayo, su casa (los cerros), al agua en sus distintas cualidades, al maíz y las demás plantas importantes para el sustento humano y a los fenómenos meteorológicos que inciden en la agricultura, se encuentran los conocimientos de carácter meteorológico, los cuales se emplean en la interpretación tiempo en general.

Palabras clave: Dios de la lluvia, etnia zapoteca, rayo, ritualidad, mitología.

Abstract

In this work we propose an ethnographic look at a series of ritual practices carried out in Zapotec indigenous communities, in southern Oaxaca, Mexico, through which rain and harvest are requested in sacred places called “lightning houses”, which they are found predominantly at the top of some hills. In these places one of the most important sacred entities in the life of these indigenous communities is invoked, the Lightning, who is conceived as the owner of animals, plants and hills, also ruler of rain and harvest, among other things. Both the sacred notion of the Lightning, as well as its invocation in sacred places on the tops of the hills can be traced historically in different sources, both alphabetical, pictographic, and oral. Finally, as part of this complex that links Rayo, his house (high in the mountains), water in its different forms, corn and other plants important for human sustenance and the meteorological phenomena that affect agriculture, are the meteorological knowledge, which is used in the interpretation of weather in general.

Keywords: God of rain, Zapotec ethnic group, lightning, rituality, mythology.

En la casa del Rayo

Texto dedicado a Johanna Broda

Eran aproximadamente las 10:00 de la noche, horario de Dios, cuando los integrantes del cabildo, siete fiadores y un rezador comenzaron a congregarse en la cancha municipal de San Miguel Suchixtepec, en las montañas de la Sierra Sur de Oaxaca. Los fiadores llevaban consigo largas velas blancas, flores de “azukena” y “margarita” del mismo color, barras de cera, de copal de memela y para quemar. Cuando la comitiva estuvo completa, el presidente municipal dio una indicación y todos subimos a los vehículos. El traslado hacia el cerro Cemialtepec demoró alrededor de treinta minutos por carretera pavimentada, de ahí otro tanto por terracería para subir al manantial principal que abastece de agua al pueblo y que se encuentra muy cerca de la cima. Al llegar, todos los asistentes comenzamos a desvestirnos y en tandas de dos a tres personas nos acercamos a una pileta para darnos un baño ritual siguiendo un principio básico: cinco jicarazos en la cabeza y siete en los hombros y brazos; el número cinco es de Dios y el siete es el número de *WmdiYig*, el Rayo de Lluvia. Mientras terminaban los baños rituales, los fiadores, quienes son hombres de edad, que han ocupado cargos civiles importantes o desempeñado oficios significativos como mayordomos, músicos, rezadores, saorinos, entre otros, dispusieron una ofrenda de flores a un costado de la pileta de agua y realizaron un breve rezo como parte inicial de la ceremonia de petición de lluvia y cosecha que año con año encabeza la autoridad municipal.

Luego, subimos a los vehículos para dirigirnos, ahora sí, a la cima del cerro, donde los fiadores colocaron otra ofrenda mucho más suntuosa, conformada por objetos y conjuntos de objetos contados, teniendo al número siete como base de una serie de múltiplos y adiciones que buscan, en contextos como este, lograr una potenciación de las súplicas, así como de los favores que se espera recibir. La instalación de la ofrenda estuvo procedida por una plegaria de los fiadores hacia el Rayo, la Tierra, las ánimas, Dios y San Miguel Arcángel, para concluir con un rosario dirigido por el rezador. En años anteriores, la ceremonia culminaba con el sacrificio de un borrego o de siete guajolotes, pero en esta ocasión con el rosario concluyó la ceremonia de petición de lluvia y cosecha de aquel mayo del 2012.





Imagen 1. Fiadores preparando la ofrenda de la ceremonia de petición de lluvia y cosecha en la cima del Cerro Cemialtepec: San Miguel Suchixtepec, mayo de 2012.



Imagen 2. Rezador dirigiendo un rosario durante la ceremonia de petición de lluvia y cosecha: San Miguel Suchitepex, mayo de 2015.





Imagen 3. Rezador dirigiendo un rosario durante la ceremonia de petición de lluvia y cosecha: San Miguel Suchixtepec, mayo de 2015.

La cima del Cemialtepec, junto con otros lugares que conforman un circuito terrenos sagrados, en su mayoría cimas de cerros, son denominados en San Miguel Suchixtepec como *listWndi'*, “casa de Rayo”. Algo similar ocurre en Buenavista Loxicha, en la región Costa, donde podemos escuchar testimonios que dan cuenta de esta misma consideración hacia estos espacios: “Mis abuelos, mis papás, mis suegros me cuentan, pues, que donde es un cerro, donde es ciénega y está naciendo el agua, ahí vive el Rayo, pero es como gente, pues”. Al igual que don Gregorio Pablo, los zapotecos de la Sierra Sur y los Valles Centrales de Oaxaca reconocen la cima de estas zonas como los lugares donde habita el Rayo, entidad sagrada dueña del agua, la lluvia, las plantas y los animales. Entre abril y mayo, muchas de las cimas de los cerros cercanos a las comunidades zapotecas son visitadas con motivo de los rituales de petición de lluvia y cosecha, los cuales, con frecuencia, sirven también para múltiples plegarias de carácter personal, familiar y comunitario que desbordan el ámbito meramente agrícola y pluvial.





Imagen 4. Ofrenda de la petición de lluvia y cosecha en la cima del Cerro Cemialtepec: San Miguel Suchixtepec, mayo de 2012.



Imagen 5. Ofrenda en la casa del Rayo del Cerro San Lorenzo: San Miguel Suchixtepec, mayo de 2012.



[En San Marcos Tlapazola, pueblo colindante con Tlacolula de Matamoros, en los Valles Centrales, el señor Pedro Ruiz dice: “Cada cerro tiene Rayo, tiene *Wziu’*. Cada cerro tiene una toma de agua o nacimiento; por eso en ellos nacen las nubes”. En el presente, en Tlapazola, el mes de diciembre es el indicado para subir al cerro en cuyos pies se encuentra la comunidad. Son tres lugares distintos los que se visitan, aunque la casa principal, la más significativa, está en la cima y, tal como ocurre en otros contextos, hay en ella un manantial. Las tres casas de Rayo del cerro de Tlapazola, denominadas *looWziu’*, “lugar del Rayo”, se caracterizan por tener formaciones rocosas entre las que se depositan las ofrendas, que consisten en flores, veladoras, copal y reproducciones en miniatura de aquello que se solicita al Rayo: cosecha, salud, dinero, una casa, éxito y protección en la migración hacia Estados Unidos, entre otras necesidades.



Imagen 6. Casa de Rayo en el cerro de San Marcos Tlapazola: marzo de 2016.



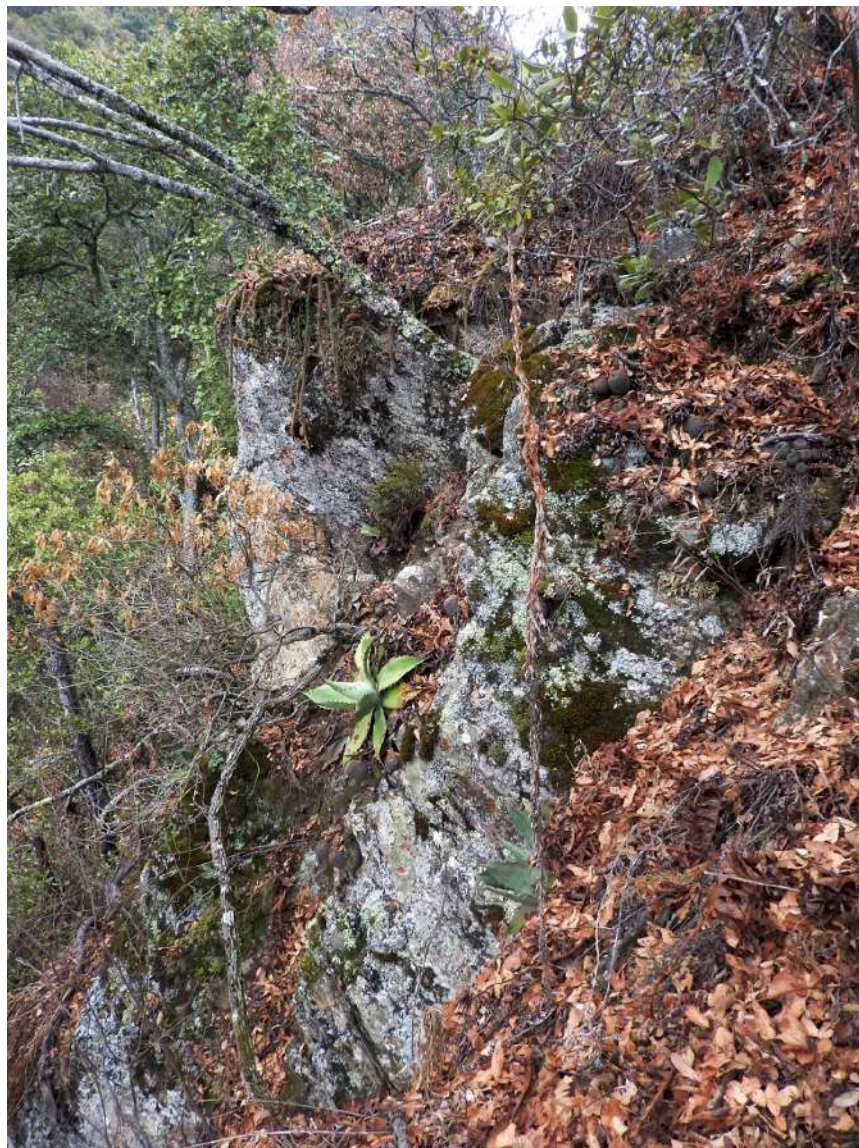


Imagen 7. Casa de Rayo en el cerro de San Marcos Tlapazola: marzo de 2016.

Esta consideración sagrada de los cerros en su calidad de moradas del Rayo entre los zapotecos fue registrada desde la primera mitad del siglo XX en Mitla por autores como Elsie Parsons y Roberto Weitlaner. Como parte de este complejo cosmológico, del que eran partícipes las cuevas como los lugares de acceso a los cerros, los mitleños conservaban relatos y testimonios en los que se describían los aposentos del Rayo. La deidad guardaba los distintos tipos de lluvia en jarrones grandes de barro y los volteaba para generar la temporada de agua, pero también las tempestades.



El mismo Roberto Weitlaner en julio de 1955 registró información significativa en Loxicha, durante su primera visita a la región, acompañado de Francisco Ortega, Howard E. Brunson y Robert Gordon Wasson. En ella conoció a un maestro sahorí de nombre Aristeo Matías, nacido en 1900, quien con ayuda de cinco velas explicó a Weitlaner y sus acompañantes la manera en que estaba estructurado el mundo dentro del pensamiento de los zapotecos de Loxicha. En el principio, *Mdan*, la deidad primigenia, creadora del mundo, puso en cada una de sus esquinas un cerro y en sus cimas colocó a *Mdi*, el Rayo, para que en el tiempo húmedo dispersara la lluvia, mediante sus cuatro personificaciones.

Un caso muy interesante de este conocimiento, en particular, de lo concerniente a la morada del Rayo y su trabajo como entidad meteorológica, nos fue proporcionado por Wilfrido Cruz hace más de 50 años en su clásica obra *Oaxaca recóndita*:

En la cumbre de una montaña vivía desde antes del amanecer del mundo el Viejo Rayo de Fuego, Cosijoguí. Era el Rey y Señor de todos los rayos grandes y pequeños.

Al pie de su trono deslumbrante tenía bajo su custodia cuatro inmensas ollas de barro donde guardaba encerrados, en una a las nubes, en la otra al agua, en la tercera al granizo y en la cuarta al aire. Cada una de estas ollas, a su vez, estaba vigilada por un rayo menor en forma de chintete o lagartija (1946: 33).

El acto de generar la lluvia por parte de ciertos personajes, ayudantes de las deidades meteorológicas, quienes guardan los distintos tipos de lluvia en ollas grandes de barro, así como los implementos para generarla en cajas grandes de madera, lo observamos también en la tradición mitológica de diversos grupos etnolingüísticos de México. Tal es el caso de los nahuas de diversas zonas de Veracruz, Puebla, Morelos y el Estado de México; totonacos de Veracruz y Puebla; teenek de Veracruz; purépechas de Michoacán; y en Oaxaca entre chinantecos, chatinos, cuicatecos, mazatecos, mixtecos.

Una versión muy breve de este complejo mítico nos fue compartida por la señora Prudencia Zurita, de Buenavista Loxicha:

La casa de rayo es la ciénega, donde está el nacimiento de agua. El rayo es culebra y sus papás son abuelitos // Dicen que el rayo es culebra, pura cazuela tiene en su cabeza; culebra es el rayo. Cuando se rompe la cazuela es porque truena. Los hijos del abuelito salen a regar las plantas, ese es su trabajo de ellos. Ahí va el abuelito haciendo su mecapal, también hace su tarraya (red); eso lo hace con fibra de maguey. Ahí está el abuelito sentado, trabajando, cuando sus hijos andan trabajando, andan regando.

En el presente podemos entender la relación que existe entre las comunidades zapotecas, de las regiones costa, sierra sur y valles centrales, su entorno físico y cosmovisión, a partir de la manera en que los relatos, que hablan tanto del



interior de los cerros como del trabajo de los rayos para generar los fenómenos meteorológicos, se adaptan a dicho entorno. Sin embargo, también es interesante pensar en las características propias de las casas de rayo. Los lugares donde la altitud rebasa los 1,500 msnm, suelen consistir en formaciones rocosas en lo alto de los cerros, ya sean cuevas naturales o artificiales, grietas, montículos de piedras o piedras solas denominadas “piedra de Rayo”, con su equivalente en cada variante lingüística zapoteca. Estas piedras son, con frecuencia, semiesféricas y tienen distintos tamaños, muy similares a las piedras de río, deslavadas y con una superficie pulida por la erosión. Otras veces, las casas de rayo en estas zonas altas son más bien llanos con árboles de ocote u otro tipo de pinos. En contraste, las que se encuentran en lugares de tierra caliente, en la parte más cercana a la costa, consisten en ciénegas o pantanos, es decir, manantiales lodosos donde se depositan los elementos de oblación durante los distintos rituales en los que se ofrenda e invoca al Rayo, pero también a la Tierra y a las ánimas de los antepasados. Una manera de llamar a estos lugares en Buenavista Loxicha es precisamente *loo ben*, “lugar de lodo”.



Imagen 8. Piedra de Rayo, Santiago Xanica: agosto de 2014.





Imagen 9. Casa de Rayo de San Francisco Ozolotepec; al centro tres piedras de Rayo: 2009.

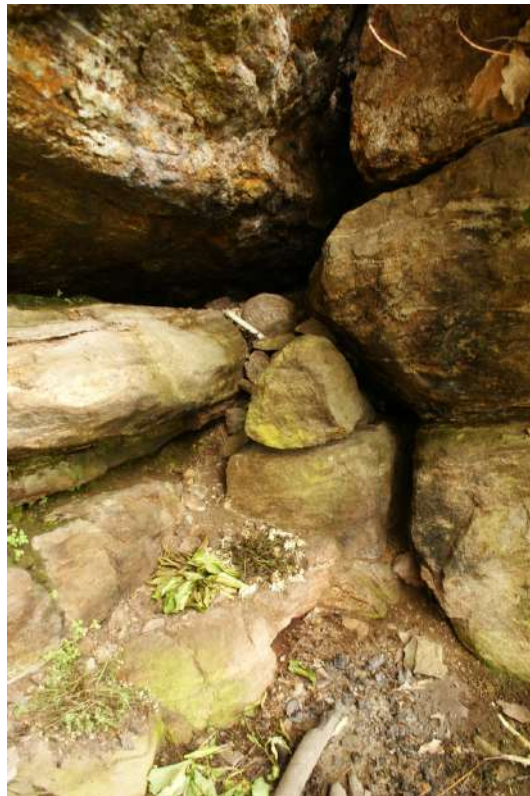


Imagen 10. Casa de Rayo en la cima del cerro de San Marcial Ozolotepec; al fondo se observa una piedra de Rayo y una vela blanca, abajo, adornos de flores contadas: 2012.



Uno de los cerros emblemáticos en la zona colindante entre la Sierra Sur y Costa es Cerro León, compartido por los municipios de San Mateo Piñas y San Marcial Ozolotepec. En él hay una variedad muy amplia de casas de rayo. Como parte del complejo de cerros que forman parte de la cordillera de Cerro León está uno de los cerros que rodea a San Mateo Piñas. Ahí, la casa de rayo, *listNgi'*, consiste en una piedra alargada y pulida en forma de bala de cañón de aproximadamente 30 centímetros de alto, desde el suelo hasta la punta, ya que el resto de la piedra está enterrado. Tanto en San Marcial Ozolotepec y en Pluma Hidalgo, así como en pueblos colindantes, se habla de otras casas de rayo donde este tipo de piedras alargadas están labradas con marcas que representan los ojos, la nariz y la boca de la piedra de Rayo, *kie' Ngi'* en la variante de San Mateo Piñas y *kieWndi'* en San Marcial Ozolotepec.



Imagen 11. Cordillera de Cerro León, lugar con abundantes casas de Rayo: Sierra de Ozolotepec, noviembre de 2009.





Imagen 12. Piedra de Rayo, cerro de San Mateo Piñas, marzo de 2016.



Imagen 13. Piedra de Rayo, cerro de San Mateo Piñas, marzo de 2016.



El engranaje de estos lugares sagrados, junto a la cosmovisión, tienen como uno de sus principales componentes un conjunto de conocimientos culturales mediante los cuales los zapotecos realizan pronósticos meteorológicos e incluso geológico. Los cerros en su totalidad son lugares de avistamiento de diversas señales provenientes de insectos, anfibios, mamíferos, reptiles, aves y de otro tipo de fenómenos meteorológicos y sucesos con los que se hace la lectura del tiempo. En el caso de las cimas de los cerros, la formación de nubes alrededor permite a los zapotecos no sólo hacer este tipo de pronósticos, sino también distinguir si lo que se avecina es sólo una lluvia, un temporal o tempestad, es decir, un fenómeno meteorológico intempestivo. Los meses en los que se hacen estas lecturas del tiempo son denominados, en Santiago Xanica, como *rluumioo*, que puede entenderse como “mes o luna que enseña”, “mes o luna en la que se pronostica”. En cambio, los días específicos para la realización de estas lecturas son llamadas en San Miguel Suchixtepec como *witxgab*, “día de pensar”, con el equivalente de *wit* como “día” y “sol”.

Si pensamos en la profundidad histórica, la extensión geográfica y étnica de este tipo de complejo meteorológico, es posible rastrear en diversas crónicas u otro tipo de documentos coloniales referencias sustanciales. En la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, por ejemplo, encontramos una descripción de la morada de *Tláloc*, el dios mexica de la lluvia, que se ubicaba principalmente en la cima del Monte Tláloc, en Texcoco:

El Dios Tlaloc residía en un gran palacio, con cuatro aposentos, y en medio de la casa había un patio con cuatro enormes barreños llenos de agua. // El primero es el del agua que llueve a su tiempo y fecundiza la tierra para que dé buenos frutos. // El segundo es el del agua que hace anublarse las mieces (sic) y perderse los frutos. // El tercero es el del agua que hace helar y secar las plantas. // El cuarto es el del agua que produce la sequía y la esterilidad. // Tiene el Dios a su servicio muchos ministros, pequeños de cuerpo, los cuales moran en cada uno de los aposentos, cada uno según su color, pues son azules como el cielo, blancos, amarillos o rojos. // Ellos, con grandes regaderas y con palos en las manos van a regar sobre la tierra, cuando el supremo Dios de la lluvia lo ordena. // Y cuando truena, es que resquebrajan su cántaro, y si algún rayo cae, es que un fragmento de la vasija rota viene sobre la tierra (1996: 26).

Tanto el relato presentado por Wilfrido Cruz (1946: 33) que referimos anteriormente, como la serie de relatos actuales a partir de los cuales los zapotecos del sur dan cuenta del Rayo, de su trabajo meteorológico y de su morada, y los cuales se articulan con los lugares sagrados de los que hemos hablado, tienen en este caso una constancia en obras como la de Gonzalo de Balsalobre, derivada de un proceso idolátrico llevado a cabo en la región zapoteca de Sola de Vega a mediados del siglo XVII. En ella se describen varias cuevas consideradas “casas de rayo”, para las que se enfatiza la presencia de piedras y manantiales en los que se hacían pronósticos del tiempo meteorológico y en las que se colocaban ofrendas como parte de las peticiones de lluvia. Con un poco más de cuidado, podemos



encontrar incluso la referencia a este tipo de lugares sagrados en documentos de carácter pictográfico, como el *Lienzo de Guevea*, donde en la que fue denominada por Eduard Seler como “copia B” (versión B), encontramos un glifo cuya glosa dice *Dani quiegosi*, “Cerro o piedra del rayo” (cerro + piedra + rayo, “Cerro de la Piedra del Rayo”) (1986: 14-16). El glifo consiste en un cerro en cuya cima se forman nubes de tormenta, las cuales enmarcan un relámpago que surge de ellas y llega a la cima de dicho cerro, donde, si seguimos la revisión de los contextos etnográficos anteriores, podría haber existido... ¿una piedra de Rayo?

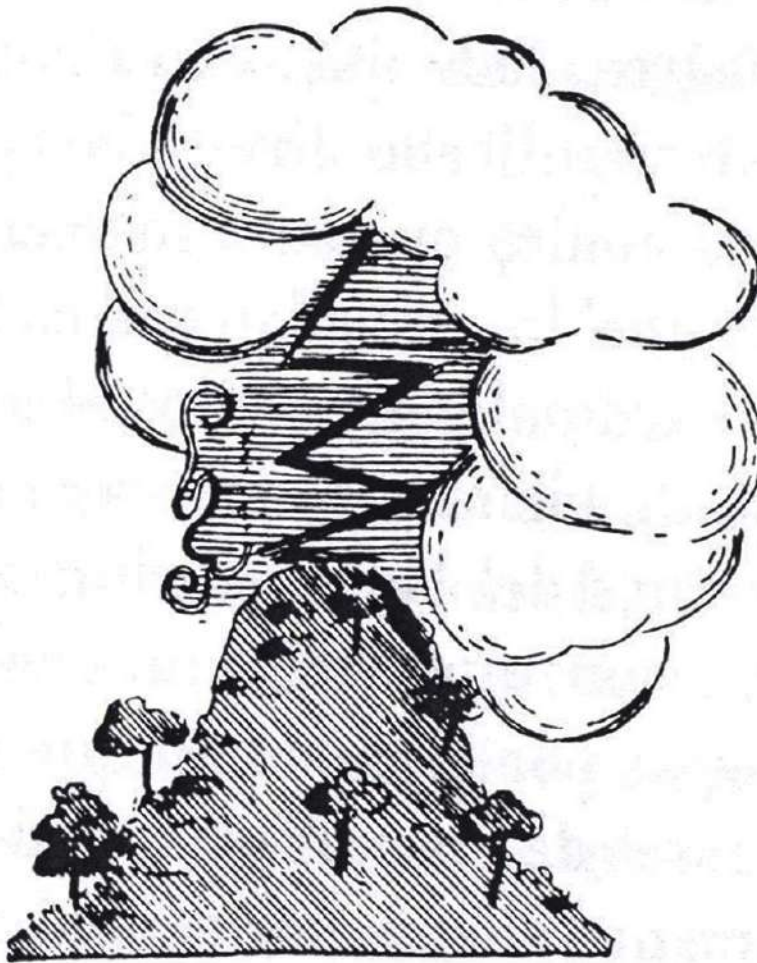


Imagen 14. Glifo *Dani quiegosi*, “Cerro o piedra del rayo”: Copia B del Lienzo de Guevea

Finalmente, este breve recorrido por la morada de las deidades de la lluvia nos lleva también a un contexto relativamente distante, en términos geográficos, de la región zapoteca en Oaxaca, hasta la zona mixteca de Cahuatichi, en Guerrero,



donde en la primera mitad del siglo XX Schultze-Jena (1938: 65-67) presentó lugares de culto llamados *wé'esáwi*, “casas de lluvia”, considerados como la morada de *Sáwi*, deidad de la lluvia. Uno de estos lugares consistía en un nicho formado por rocas, dentro del cual había cuatro piedras semiesféricas y frente a ella una piedra alargada marcada con ojos y nariz, y el resto estaba enterrado en el suelo. Frente a la piedra de *Sáwi* había ofrendas contadas de manojos de hierbas. En el presente, el culto a *Sáwi* sigue estando ligado al uso ritual de piedras, como bien lo ha documentado Samuel Villela (2009: 70) en lugares como Xalpatláhuac, donde en uno de los cerros cercanos existe un adoratorio que consiste en un cúmulo de piedras semiesféricas grandes, que son llamadas “piedras de lluvia”, entre las que hay figuras antropomorfas también de piedra denominadas “San Marquitos”.

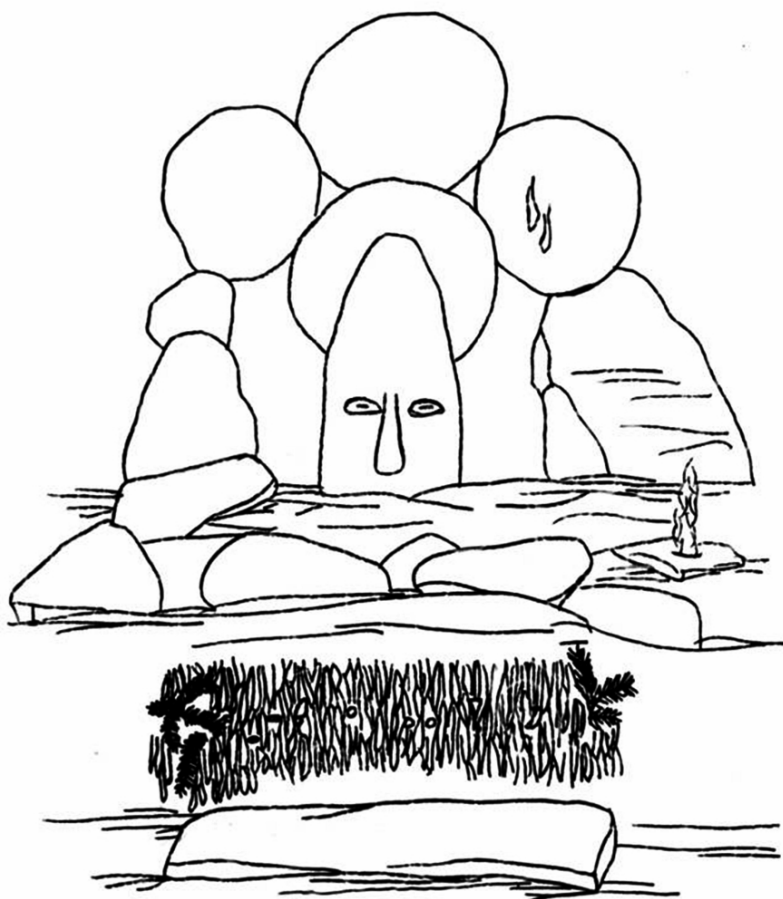


Imagen 15. Interior de la casa de la “casa de lluvia” de Cahuatachi, Guerrero: elaboración propia, a partir de Schultze-Jena, 1938



De regreso a las montañas zapotecas del sur de Oaxaca, en esta región ha sido fundamental para las comunidades entender las características de su entorno e interpretar el comportamiento de los fenómenos meteorológicos, cuya regencia sigue estando a cargo del Rayo. Como ejemplo, está uno de los cerros de los que hemos hablado, me refiero al Cerro *Kie Xibe* o Cerro Almud, el cual permite, tanto a San Marcial Ozolotepec como a los pueblos comarcanos, hacer diversos pronósticos del tiempo. Estas señales derivan de los rayos que caen en su cima, justo en una de las casas de rayo que hay, así como de su coronación por cierto tipo de nubes. De esta manera, la gente de San Marcial y de otras comunidades sabe si lloverá pronto o si se avecina un temporal. Desde San Miguel Suchixtepec, comunidad que queda justo frente al cerro de San Marcial, podemos encontrar testimonios que dan cuenta precisamente del uso de este conocimiento que vincula a los fenómenos meteorológicos, los cerros y la parte alta de ellos, donde sigue habitando el Rayo: “En el cerro que está en frente hay un rayo y ayer se formó neblina sobre el lugar, se llenó, pero ahorita ya se aclaró otra vez; eso quiere decir que hoy o mañana lloverá”. ☸

Referencias

- CRUZ, WILFRIDO (1946). *Oaxaca recóndita. Razas, idiomas, costumbres, leyendas y tradiciones de Oaxaca*. México: Tip. Beatriz de Silva.
- HISTORIA DE LOS MEXICANOS POR SUS PINTURAS. *Teogonía e historia de los Mexicanos* (1996). México: Porrúa.
- SCHULTZE-JENA, LEONHARD (1938). *Bei den Azteken, Mixteken und Tlapaneken der Sierra Madre del Sur von Mexiko, Indiana*, vol. III, Jena, Gustav Fischer. Jena, Alemania: Gustav Fischer.
- SELER, EDUARD (1986). *Plano Jeroglífico de Santiago Guevea*. Juchitán, México: Guchachi' Reza.
- VILLELA FLORES, SAMUEL (2009). “El culto a las deidades de la lluvia en la Montaña de Guerrero”, *Arqueología Mexicana*, XVI (96), 69-72.



RESEÑA





Colonización y colonialidad La formación del estado y la sociedad moderna en la Cuenca del río Candelaria

Colonization and Coloniality. The formation of the state and modern society
in the Candelaria River Basin

Ubaldo Dzib

El Colegio de Michoacán (México)

<https://orcid.org/0000-0002-7988-6582>

kisteil@hotmail.com

Recibido: 11 de enero de 2020
Aprobado: 5 de octubre de 2020

Torras Conangla, Rosa (2019). *Colonización y colonialidad en una selva de frontera. La Cuenca campechana del río Candelaria, siglos XIX y XX*. Mérida: UNAM-CEPHCIS.¹

El libro de Rosa Torras, *Colonización y Colonialidad en una selva de frontera*, llena un vacío en la historia de la Península de Yucatán. Su objetivo es reconstruir históricamente el proceso poblacional en la Cuenca del río Candelaria a través del establecimiento y redefinición de jurisdicciones administrativas y territoriales, los cambios en la tenencia de la tierra, la explotación de los recursos forestales como palanca para ocupación de territorios y la formación de clases y jerarquías sociales. Todo ello en el marco de dos procesos fundamentales en los siglos XIX y XX: la integración del país al mercado internacional y la organización y consolidación del Estado-nación.

Sin perder de vista el objetivo de la obra, en esta reseña la intención es resaltar dos de sus aportes que son centrales para el estudio historiográfico de la Península, en particular, y de manera general, robustecer un enfoque sobre la comprensión de los procesos formativos de la modernidad occidental en los lugares periféricos, marginales, “incivilizados”. Ante todo, independientemente, la obra constituye una contribución al conocimiento histórico sobre una de las regiones menos trabajadas, y todavía hoy considerada marginal, para la historia de Campeche y de la Península. La historiografía regional hegemónica se ha concentrado en los principales asentamientos urbanos, sedes de las élites y de los

¹ Algunas líneas de esta reseña han sido reproducidas en el periódico *Por Esto* como parte de la crónica de la presentación del libro reseñado.

² Torras Conangla, Rosa (2019). *Colonización y colonialidad en una selva de frontera. La Cuenca campechana del río Candelaria, siglos XIX y XX*; Mérida: UNAM-CEPHCIS

poderes políticos peninsulares, así como en la insoslayable dinámica maya. La historia del sur selvático de la Península y de Campeche, largamente imaginado como vacío, ha sido subestimado y oscurecido por la mayor relevancia social de las únicas regiones donde se había concentrado, desde la colonia, la dinámica poblacional y económica políticamente reguladas: el norte de la Península, en general, y en Campeche, el norte indígena y los asentamientos mestizos coloniales a lo largo del litoral. Explícitamente, esta obra argumenta sobre la necesidad de hacernos conscientes de la diversidad histórica peninsular, y sostiene que las fotografías historiográficas de esta entidad y de la Península no estarán completas si no documentamos los procesos económicos, poblacionales e identitarios que han definido los perfiles singulares histórico-culturales del sur.

En segundo lugar, la obra de Torras se inserta dentro del enfoque cultural de la formación estatal y de capital que inauguraron Corrigan y Sayer a mediados de los 1980, y postula sobre como estas dos fuerzas centrales productoras de las sociedades modernas han sido tanto resultados como medios para la formación de sujetos, identidades, instituciones y jerarquías sociales. En dicha perspectiva, el aporte de Torras para este enfoque consiste en comprender las estrategias colonizadoras de mediados del siglo XIX como parte de los procesos de construcción de la modernidad capitalista en los márgenes sociales mexicanos, siendo imaginados como vacíos, incivilizados y no regulados por el Estado-nación en ciernes, como la frontera sur. En esas dinámicas de formación social en el sureste del país, las facciones liberales nacionales dominantes de la república restaurada impulsaron políticas de ocupación en el territorio tanto para extender la soberanía del estado hacia la frontera sur, como para integrar esas regiones agrestes al modelo deseado de progreso capitalista.

La colonización de la selva tropical en la cuenca del río Candelaria hasta la frontera con Guatemala se realizó a través de legislaciones sobre deslinde y enajenación de baldíos; formación de propiedad privada; concentración de la tierra y formación de latifundios; permisos a las élites económicas carmelitas para explotar los recursos forestales; facilidades para el establecimiento de grandes haciendas para la explotación y exportación de palo de tinte al mercado internacional; constitución de una institución híbrida —gubernamental y privada— de vigilancia y castigo con base en las haciendas y sus mayordomos; acasillamiento forzado de los peones de campo y, por tanto, formación jerárquica de clases: una élite económica-política de terratenientes y contingentes de servidumbre semiesclavizada. Estos esfuerzos de construcción de territorialidad regulada, de la soberanía del estado en la frontera sur y de fomento de una “comunidad imaginada” en las selvas tropicales evidentemente se entrelazó y favoreció los intereses de clase elitista terrateniente carmelita. Así, la colonización no siguió preferentemente el camino del poblamiento, sino la ocupación territorial vía la propiedad



privada latifundista y el establecimiento de una economía extractiva vinculada al mercado internacional que impulsó la acumulación oligárquica.

No obstante, al mismo tiempo que las selvas eran incorporadas subalternamente “al sistema mundo capitalista”, el estado constituía su hegemonía en la frontera sur dividiendo a la Península en dos entidades para debilitar a las élites separatistas yucatecas, asegurando la unidad territorial. Así, la construcción de nuevas jurisdicciones interestatales subalternas al ejecutivo federal y la subordinación de las élites peninsulares al centro político nacional también fueron parte de los procesos de formación del estado y en jerarquías políticas. Conforme a esas dinámicas, la autora argumenta que la intervención del estado central siempre ha sido desigual y fomentado disparidades estructurales entre grupos, asentamientos y jurisdicciones; que la misma manera en que la economía capitalista sometió esta región a los intereses transnacionales de acumulación y produjo polarizaciones extremas de clase en los territorios colonizados, igual la dinámica del estado tanto profundizó las desigualdades preexistentes, como creó otras. Estado y capital han necesitado discrepancias para funcionar; las asimetrías no han sido patologías que puedan resolverse dentro del orden capitalista prevaleciente, han sido inmanentes a él.

Esto explicaría por qué las políticas y proyectos liberales de colonización y desarrollo económico favorecieron la formación de propiedad privada, creando unidades productivas latifundistas orientadas al mercado internacional y la constitución de una oligarquía regional que impulsara la explotación capitalista de las riquezas forestales; la cual, además, fue vista como protagonista en la conquista de la selva. Pero tales políticas operaron en detrimento de poblaciones rurales preexistentes, sus asentamientos dispersos y a veces itinerantes, sin posesión legal de sus suelos para vivienda o para sus milpas, con una economía autosuficiente percibida por las clases gobernantes regionales y nacionales como atrasada. Esta forma de intervención subestimó, excluyó e invisibilizó el papel de las poblaciones subalternas en la colonización, y profundizó sus desigualdades al incorporarlos forzosamente como peones acasillados de haciendas dedicadas al corte de palo de tinte, primero, y como asalariados enganchados de las transnacionales del chicle, después.

Sin embargo, el proceso formativo de la sociedad moderna en la región—a través de dinámicas entrelazadas para establecimiento del estado y capital—no sólo implicaron creación de propiedad privada, vinculación subalterna en la cuenca del Candelaria al mercado internacional y subordinación de élites y jurisdicciones locales al centro político nacional. La construcción de ideologías, valores que reverenciaban lo extranjero como moderno y superior, al mismo tiempo que menospreciaban lo nativo considerado atrasado, también fueron parte de esos procesos formativos de una sociedad elitista, racista, excluyente y



estratificada. Torras expone que la ideología de la superioridad racial, cultural y económica blanca incluso formó parte en políticas oficiales colonizadoras para atraer a inmigrantes anglosajones y europeos considerados educados e industriales. Aunque la atracción masiva de estos inmigrantes no tuvo buenos resultados dada las condiciones extremas de explotación en los campos campechanos, la oligarquía regional carmelita tradujo esta ideología y puso en práctica a través de lo que la autora ha llamado su proceso de “blanqueamiento” a partir de la llegada por goteo, individual, de inmigrantes varones anglos y europeos que encontraron facilidades para insertarse y ascender en la alta sociedad carmelita. Aunque llegaban sin muchos recursos económicos, el capital cultural, es decir, el prestigio que traían como inmigrantes originarios de países modernos e industrializados, les abrían las puertas a través de alianzas matrimoniales que permitían a las familias de élite —desde sus valores— refinar sus apellidos europeizándolos. Los Mucel, de origen canario; Henry Pawling, neoyorkino; Tomás Voyce, de Liverpool; o Juan Repetto Simonet, de Ginebra, ilustran esa ideología y práctica de blanqueamiento en una élite carmelita que era descendiente de colonizadores del Viejo Mundo, como los Ynurreta, de origen vasco; los Badía y los Pallás, canarios, y los Totossaús, catalanes. Por el contrario, esa élite cerraba sus fronteras identitarias y evitaba mezclarse con la población nativa, más oscura y considerada indolente, reacia a la modernización e incivilizada.

El estudio de largo plazo que presenta este libro también permite entender los efectos de diferentes tipos de estado y cambios en las dinámicas del mercado mundial en la redefinición de condiciones formativas de grupos sociales, sus formas de vida, asimetrías, instituciones y economía. La colonización en la cuenca del Candelaria fue impulsada por las facciones republicanas hegemónicas a través de un estado liberal y se apoyó en la codicia de la oligarquía carmelita terrateniente para amasar fortunas a partir de la tala y exportación del palo de tinte. El colapso de la demanda internacional de esta materia prima, en condiciones de intensificación política para atracción de capital extranjero por parte de la dictadura liberal de Díaz, en esta región se tradujo en nuevas leyes de deslinde y colonización que facilitaron el acceso a vastas propiedades de selva a transnacionales norteamericanas interesadas en maderas preciosas y exportación de chicle. La economía extractiva de la región y la entidad se redefinió en torno a otro producto central, aparecieron de nuevos grupos sociales estratificados (inversinistas extranjeros, permisionarios nacionales privados y recolectores chicleros), la formación de un trabajo asalariado todavía arcaico basado en “el enganche” (salario adelantado) y la persistencia de las tiendas de raya en la selva tropical.

La destrucción del Estado liberal porfirista por la revolución mexicana y la emergencia de un nuevo estado con proyectos, políticas económicas y sociales nacionalistas, crearon nuevas condiciones para la desaparición paulatina de la



propiedad latifundista extranjera y la formación de ejidatarios como nueva clase social en el campo con otra forma de posesión de la tierra: los ejidos. Pero la emergencia del nuevo estado también significó el impulso de otras actividades como base de la economía en los asentamientos ejidales, que canceló la economía liberal porfirista establecida en explotación forestal para exportación: paulatinamente se fomentaron la agricultura y ganadería ejidales orientadas a un mercado interno controlado por el estado. Así, la autora muestra que el Estado-nación, la economía capitalista y los grupos sociales se han producido mutuamente en la cuenca del Candelaria desde el siglo XIX, transformaron las modalidades de tenencia de la tierra, rediseñaron la economía y produjeron variadas clases y jerarquías sociales, construyendo la hegemonía del estado dentro de las fronteras territoriales constituidas. 





El Telegrama que salvó a Franco. Londres, Washington y la cuestión del Régimen (1942-1945)

The Telegram that saved Franco. London, Washington and the Regime Question (1942-1945)

José Antonio Abreu Colombri

Universidad de Alcalá (España)

<https://orcid.org/0000-0002-8698-6493>

abreucolombri@gmail.com

Recibido: 8 de mayo de 2020
Aprobado: 5 de octubre de 2020

COLLADO, CARLOS (2016). *El Telegrama que salvó a Franco. Londres, Washington y la cuestión del Régimen (1942-1945)*. Barcelona, España: Editorial Crítica.

Desde un caso de estudio concreto, el telegrama que Washington envió a Madrid para garantizar la integridad del protectorado español en Marruecos, Carlos Collado Seidel¹ reconstruye todos los procesos políticos y equilibrios diplomáticos previos a la entrada del bloque anglo-estadounidense en las regiones norteafricanas y europeas. En este libro se escudriñan las causas que motivaron a Londres y Washington a decidir que España no sería escenario de la Segunda Guerra Mundial. Asimismo, se analizan los movimientos de España ante sus sectores sociales más radicalizados y sus aliados europeos (las fuerzas del Eje y los países simpatizantes).

El libro (publicado en la Editorial Crítica²) se compone de trescientas cincuenta y dos páginas y cuatro capítulos subdivididos en diferentes epígrafes,

1 Obtuvo un doctorado en el Programa de Historia Contemporánea de la Universidad de Múnich. Realizó varias estancias de investigación en centros españoles y alemanes. Actualmente es profesor de la Universidad de Marburg, Alemania. Gracias a su dominio de las lenguas alemana y española puede realizar una labor de prospección documental muy amplia, lo que le convierte en una de las voces más autorizadas en su campo de especialización temática: los acuerdos diplomáticos hispano-alemanes durante el siglo XX y XXI y las relaciones diplomáticas entre la España franquista y Alemania.

2 Es posiblemente la editorial española que mayor impacto científico y alcance divulgativo ha tenido en las últimas cuatro décadas, en las áreas de las ciencias sociales y las humanidades. Fue fundada en Barcelona, en 1976, para poner sus talleres al alcance de los investigadores más relevantes de aquellas fechas, independientemente de cuál fuese su perfil ideológico. El fundador, Gonzalo Pontón, realizó una apuesta estratégica clara para dar cobertura a los autores silenciados y coaccionados durante la dictadura. En la actualidad, Editorial Crítica forma parte del Grupo Planeta de los Libros (desde 1999), después de haber formado parte del Grupo Grijalbo (1976-1989) y Grupo Mondadori (1989-1999).

que no tienen numeración. En la introducción se hace una contextualización histórico-política del periodo donde se desarrollaron los acontecimientos albergados en el marco de esta investigación (1941-1946), además, contiene algunos aportes historiográficos bastante ilustrativos. La parte final sitúa los apartados de notas y fuentes documentales. El índice alfabético es muy reducido y sincrético, pero compila una gran cantidad de personalidades esenciales para profundizar en el estudio del complejo tema de las relaciones internacionales. El apartado de recursos fotográficos, ubicado en las páginas centrales, resulta muy útil para identificar visualmente a las personalidades y las situaciones dadas en el marco de análisis.

El primer capítulo de este volumen se titula “Las expectativas”, en sus páginas se desarrollan, a través de seis epígrafes, los dos años previos al inicio de las operaciones militares en la región norteafricana occidental. Desde la perspectiva del autor, la rápida victoria alemana en Francia puso a España en la mira de los dos bloques enfrentados militarmente. Los apartados son: “Meses angustiosos”, “¿Palo o zanahoria?”, “Los suministros y la guerra”, “Fidelidades condicionadas”, “La opción de Hoare” y “Hacia un cambio de signo”.

Al iniciar la Segunda Guerra Mundial, las autoridades españolas estuvieron mucho tiempo valorando todas las posibilidades, mientras construían una relación de cooperación activa con Alemania e Italia; pero, al mismo tiempo, no cerraron la puerta de las negociaciones con Londres. Los Aliados trataron de conseguir la neutralidad de España a través de varias formas. De todas ellas, destacan los programas de compras implementados para generar dependencias económicas, que en 1942 alcanzaron un volumen muy importante. Paralelamente, Franco siguió vendiendo materias primas a los alemanes y articulando una retórica germanófila muy amplia. La multiplicación de frentes militares, además de las primeras derrotas alemanas hicieron que Franco intensificase sus movimientos hacia los Aliados. El desembarco anglo-estadounidense (operación Torch, 8 de noviembre de 1942) en Argelia y Marruecos, así como la victoria del general Montgomery (segunda batalla de El Alamein, 11 de noviembre de 1942) alteraron el estado de ánimo de la cúpula de la dictadura española.

Con motivo del retroceso de las fuerzas del Eje en el norte de África, los diplomáticos españoles y el Ministerio de Asuntos Exteriores redoblaron sus esfuerzos para divulgar su neutralidad política y militar, con la intención de generar una relativa atmósfera de distensión. El segundo capítulo lleva por título: “Viraje”, en estas páginas se desgranar todos los pasos dados por los gestores políticos del franquismo para evitar verse envueltos en una confrontación directa con las fuerzas de la Gran Alianza. Los epígrafes son: “Nuevo posicionamiento”, “El Jano bifronte”, “Últimos riesgos militares”, “Expectativa”, “Marcha atrás”, “Anhelos monárquicos”, “Últimos planteamientos militares”, “-Gran reconvencción-” y “Resignación”.



Samuel Hoare y Carlton Hayes, los dos interlocutores anglo-estadounidenses en España, no recibieron mucha información sobre los planes militares, hasta que, en 1942, se encontraron en una posición de mucha debilidad. Hoare desempeñó un papel frío y distante respecto al gobierno de Madrid, pero Hayes daba muestras públicas de admiración por Franco y se mostró en desacuerdo con algunas directrices del Departamento de Estado. Entretanto, Gómez-Jordana volcó todos sus esfuerzos en aparentar una total independencia política de Berlín y dar muestras de simpatía hacia la causa de los Aliados, tales consignas desembocaron en situaciones de relativa procacidad. Ante el inicio de las hostilidades en el protectorado francés en Marruecos, los servicios secretos estadounidenses pensaban que las tropas alemanas establecidas en Francia podían invadir España, mientras que los servicios de inteligencia de Franco consideraban que cualquier malentendido en Marruecos podría desencadenar un *casus belli* para los Aliados.

El profesor Collado Seidel considera que, en el invierno y la primavera de 1942-1943, británicos y estadounidenses recelaban de las verdaderas intenciones de la España franquista, conscientes de que los vínculos y cauces de cooperación con Hitler y Mussolini continuaban intactos. Hoare redactó un informe sobre los grupos monárquicos establecidos en Madrid. Mientras tanto, Londres robusteció sus vínculos político-militares con la dictadura portuguesa, en contra de la opinión estadounidense. Durante el año de 1943, la estrategia de Washington residía en la intención de no hacer nada ante la “cuestión española”, mientras que los británicos apostaban por forzar una significación política de Franco en contra de la causa del Eje. La posición del primer ministro Churchill sobre esta “cuestión” siempre logró condicionar y moldear el punto de vista del presidente Roosevelt.

El título del tercer capítulo es “Ofensiva”. En el otoño de 1946, Gómez-Jordana todavía pensaba que llegaría a un armisticio pactado entre Roosevelt, Churchill, Hitler y Mussolini. Esto demuestra que algunos de los planteamientos hipotéticos del franquismo eran incorrectos y estaban inducidos por las posiciones teórico-ideológicas del conservadurismo británico. Hoare y Hayes se fueron desconectando progresivamente de la realidad política de Madrid, al verse incapaces de hacer cumplir los objetivos básicos que se habían marcado. Los epígrafes del tercer capítulo son: “Sueños de neutralidad”, “Los amigos de mis enemigos”, “Trileros”, “Dinero traidor”, “Confrontación”, “Desconciertos”, “Callejón sin salida”, “Cuestión de horas” y “Promesas monárquicas”.

Durante el invierno de 1943-1944, el suministro de materias primas continuó discurriendo hacia Alemania, sobre todo las remesas de wolframio. Esta situación causó un gran malestar en el Departamento de Estado en Capitol Hill y en el Ministerio de Guerra Económica londinense. Las ayudas españolas al Tercer Reich continuaron hasta las últimas jornadas de la guerra, pero se vieron reducidas por el derrumbe final de todas las estructuras logísticas alemanas.



La retórica blanda se incrementaba progresivamente en Madrid, a pesar de que la División Azul continuó combatiendo en el frente del Este. Cuando los responsables políticos británicos comprobaron que Franco no tenía la más mínima intención de entrar en el conflicto, en su fase final, redujeron la presión diplomática sobre Madrid. Erróneamente, en Downing Street pensaban que los españoles conseguirían deshacerse de Franco y la Falange. Ante esta situación, los apoyos a sectores realistas se multiplicaron, pero la timidez de los partidarios de la restauración monárquica sorprendió bastante. También se llegó a la conclusión de que la “cuestión española” estaba envuelta de una complejidad sociopolítica muy intensa.

“Desilusión” es el título del cuarto capítulo. Durante la primavera de 1944, los Aliados percibieron que la España franquista seguía sosteniendo varios discursos a la vez. Las dos variantes más destacadas son la construcción de un marco diplomático con los Aliados y el cierre de filas internas ante la situación de aislamiento. En ambos casos, los dirigentes franquistas buscaban gestionar de la mejor manera posible los sectores falangistas y priorizar la supervivencia del Movimiento Nacional. El liderazgo político del general Franco no fue cuestionado a nivel interno, mientras que las democracias europeas comenzaron a asimilar la existencia residual de dos dictaduras en la península Ibérica. Los epígrafes del cuarto capítulo son: “Un discurso irritante”, “Acuerdos incumplidos”, “Auto-complacencia”, “El fracaso de Hoare”, “Frustración”, “Voluntad de resistencia”, “Un embajador comprensivo”, “Operaciones especiales”, “El último amigo de Berlín”, “¿Una carta sorprendente?”, “Marcar distancias”, “Esperanzas falladas”, “Un manifiesto desconcertante” y “ostracismo”.

El ministro Gómez-Jordana reestructuró toda la agenda exterior de España, con la intención de retornar a una atmósfera de normalidad y un restablecimiento paulatino de los flujos comerciales. Londres y Washington, con problemas mayores que la “cuestión española”, durante el invierno de 1944-1945, fueron abandonando la idea de restablecer la institución monárquica. Las esperanzas del gobierno franquista de reconstruir los puentes político-económicos con el bloque Aliado se truncaron definitivamente después al finalizar la Segunda Guerra Mundial.

Los actos simbólicos de los responsables de la diplomacia franquista no tuvieron efecto alguno sobre Londres y Washington. El aislamiento de España se convirtió en un hecho ya en la primavera de 1945, pero empezó a fraguarse un año antes. El regreso del embajador británico, Hoare, fue la constatación del cerco político sobre España: “[...] Después de la firma del acuerdo sobre el wolframio, Hoare había viajado a Londres para realizar consultas. Estaba cansado de España. Su principal misión, la preservación de la neutralidad de España, había quedado prácticamente cumplida. Durante su permanencia en Londres, dio a



entender que quería abandonar el puesto de embajador en Madrid. Churchill mostró comprensión con el propósito del embajador [...]” (p. 216). Las transformaciones necesarias para restablecer las relaciones bilaterales nunca se produjeron, por esta razón las autoridades británicas se alejaron de España durante un tiempo. Algo exactamente igual ocurrió con la posición estadounidense, debido a que el Departamento de Estado no daba crédito ante las políticas reales de España hacia Alemania, la desconfianza hacia la intransigencia franquista motivó la voluntad de aislamiento.

Después de la muerte de Gómez-Jordana, se vivieron momentos de mucha tensión entre Londres y Lequerica. A pesar de la buena sintonía entre Hayes y Madrid, las autoridades estadounidenses se mostraron muy en desacuerdo con las posiciones políticas del franquismo por aquellas fechas. Además, los equipos de Roosevelt contaban con un amplio apoyo de la opinión pública estadounidense en esta materia. No obstante, Franco criticó públicamente al nacionalsocialismo y a la deriva militarista alemana, desplegando un doble y ambiguo juego comunicativo, como tantas veces había hecho anteriormente. Mientras que, ante los sectores falangistas, Franco hablaba de forma respetuosa y solemne de la capacidad de resistencia del pueblo alemán. Seguidamente, la cúpula política de la dictadura asumió que el bloqueo sobre España era inevitable.

La política anglo-estadounidense respecto a España quedó definida por la marginación y el rechazo de la figura del general Franco. En el escenario de la Conferencia de Potsdam, la Unión Soviética apostó por la liquidación de la dictadura española, pero esa propuesta no obtuvo seguimiento entre los otros miembros de la Gran Alianza. El 4 de marzo de 1946, los Estados Unidos, Gran Bretaña y Francia solicitaron a Franco la disolución de Falange y el establecimiento de un gobierno de transición. Las recomendaciones de aperturismo político no tuvieron ningún tipo de valoración por parte del gobierno de Madrid. La dictadura consiguió sobrevivir con sus bases fundamentales intactas e inamovibles. España no fue invitada a participar en la Conferencia de San Francisco, posteriormente la Organización de Naciones Unidas condenaría la violencia política y la represión militar del franquismo, por vulnerar sistemáticamente los derechos humanos. ☸





Así empezó todo. Orígenes del neoliberalismo

That's how it all started. Origins of neoliberalism

Itzel Rubí Díaz

Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (México)

<https://orcid.org/0000-0002-3232-6385>

diaz.tinoco333@gmail.com

Recibido: 21 de agosto de 2019.

Aprobado: 7 de mayo de 2020.

Escalante, Fernando (2018) *Así empezó todo. Orígenes del neoliberalismo*. México: Cal y arena

Historia del pensamiento económico

Quienes han tenido la curiosidad de leer sobre neoliberalismo, sabrán que de manera recurrente se habla de aquel famoso coloquio realizado por algunos pensadores liberales, quienes, a raíz de un libro escrito por el periodista estadounidense Walter Lippmann en el año de 1938, tomaron la decisión de reunirse para replantear al liberalismo. Su objetivo era que sus bases ideológicas se lograsen introducir nuevamente como medida económica, por encima de las políticas e ideas estatistas y de intervención de la misma, que tomaban terreno ante el acontecer mundial como el *New Deal*, en Estados Unidos; la presencia de la Unión Soviética y el Nacional Socialismo en Alemania.

Si bien se sabe que la obra de Lippmann, *The good society*, resultó entonces en el inicio de un movimiento esperanzador que logró conjuntar a liberales de distintas nacionalidades, y las consecuencias de esas reuniones son parte de nuestro presente. Durante largo tiempo, las ideas expresadas en ese coloquio estuvieron vedadas para los hispanohablantes y eran difíciles de conseguir en otros idiomas, por tanto, muchos tuvimos que conformarnos con leer y releer que existió un coloquio, y que ese fue el origen de todo.

El gran mérito de Fernando Escalante (reconocido sociólogo mexicano cuyas líneas de investigación se enfocan en temas de ciencia e ideología política, ciudadanía, derecho y neoliberalismo) es que logró traducir de una versión inglesa de 1938, las actas y declaraciones que surgieron en ese coloquio, de ma-

nera clara y exponiendo puntualmente las participaciones de los 26 asistentes, presentándolas ante nosotros en forma de libro, con una base contextual bien referenciada hacia la actualidad. El libro consta de una presentación externa y un apartado introductorio que nos lleva de la mano para acercarnos sin titubeos a las actas del coloquio, las cuales conforman el grueso del libro y están debidamente presentadas acorde a las fechas celebradas del 26 al 30 de agosto de 1938. El libro finaliza con una breve anotación de Escalante con el título de “Posteridad del coloquio Lippmann”.

Luego de la presentación de Ricardo Becerra, en donde reconoce la labor del autor y su interés por el tema del neoliberalismo en publicaciones anteriores como: *La historia mínima del neoliberalismo* y *Se supone que es ciencia*, bajo el sello del Colegio de México. Escalante inicia su participación ofreciendo una breve pero concienzuda contextualización, en donde nos recuerda las asociaciones recientes que hace el neoliberalismo con la dictadura chilena de Augusto Pinochet, el gobierno de Thatcher y de Reagan, y de forma común asociar al neoliberalismo con políticas de derecha a manera de descalificación.

De igual manera, el autor hace hincapiés sobre el uso indiscriminado que el término *neoliberalismo* ha tenido en la actualidad, propiciando el escepticismo hacia esta ideología. Sin embargo, Escalante es enfático al mencionar que “[...] el neoliberalismo existe. Es un programa intelectual perfectamente reconocible, muy distinto del liberalismo clásico. Un programa que de hecho se definió desde un principio precisamente por oposición al liberalismo clásico: de eso se trató el Coloquio de Lippmann” (p. 16).

Una vez aclarado este punto, Escalante hace una pequeña introducción sobre el surgimiento del coloquio, así como una explicación del contenido de las actas, en donde nos advierte que éstas van a girar en torno a dos premisas básicas que se discuten a lo largo del evento. La primera es que sí se necesita un Estado, pero este debe estar encaminado a proteger y garantizar el funcionamiento del mercado. La segunda es que el derecho económico debe estar siempre por encima del derecho político. Finalmente, en este apartado introductorio, el autor hace un comentario sobre la traducción, brindando más elementos para hacer notar la importancia de esta obra: “[...] en 1938 se publicaron una versión en inglés y una en francés, sumamente difícil de localizar en la actualidad” (p.30).

Siguiendo la secuencia del texto, e iniciando con la traducción que el autor presenta, encontramos el “Reporte de las sesiones del coloquio Walter Lippmann 26–30 de agosto de 1938” que inicia con el pase de lista de los 26 asistentes y sus nacionalidades, seguida de un prefacio escrito por el filósofo francés Louis Rougier, organizador del evento, donde expone las razones de su creación y los resultados. A continuación, se muestran los puntos relevantes del coloquio:



Viernes 26 de agosto

Se libraron dos conferencias magistrales, la primera del filósofo Louis Rougier, “Garantizar el libre uso de la razón”, donde habló de los problemas que aquejaban la sociedad de su época. Poniendo de manifiesto que el socialismo y el fascismo, ambos como proyectos de nación eran un mal latente que tendía a expandirse, dejando en claro desde la perspectiva política que, tanto la izquierda como la derecha, se habían tornado en contra de la racionalidad de la economía y el libre mercado.

La segunda conferencia la realizó el periodista Walter Lippmann, “La lucha decisiva por la civilización”. Uno de los puntos relevantes de su participación fue hacer énfasis en que la reunión no tenía como objetivo reavivar el liberalismo del siglo XIX, ya que los errores de este fueron factores que intervinieron a su declive en gran parte del mundo, de modo que era esencial reconstruir al liberalismo dejando de lado las viejas doctrinas y rehacerla acorde a las nuevas necesidades.

Luego de las dos conferencias, los participantes entablaron una discusión cuyo tema principal fue entender el significado del liberalismo, lo que pretende, sus alcances y las diferencias con el viejo liberalismo del siglo XIX. Es en esta discusión donde comienza a esbozarse la idea de cambiar el nombre al liberalismo como estrategia de renovación de la ideología ante la opinión pública.

Sábado 27 de agosto

La segunda jornada del coloquio inició con el planteamiento de la siguiente pregunta: ¿tiene causas internas el declive del neoliberalismo? Ante el cuestionamiento, los participantes iniciaron con una serie de intervenciones. Cabe aclarar que a lo que se refieren con causas internas es a la tendencia de concentración de capitales y la creación de consorcios empresariales.

La discusión dirigió su atención hacia el factor tecnológico como mecanismo de cambio en el entendimiento de la gestión empresarial y la tendencia hacia una creación de monopolios por concentración de capitales. El tema también fue discutido desde los preceptos marxista, la posición de los países estatistas respecto al monopolio, la concentración económica y el rescate empresarial, sobre lo cual hubo algunas diferencias.

La segunda sesión tuvo como tema “El liberalismo y la economía de guerra”. El orador principal fue Stefan Possony, quien poseía un amplio conocimiento en asuntos militares. Introdujo su participación mencionando dos tipos de economía: la prosperidad y la guerra. El problema que planteó llegar a entender es qué tipo de economía, si la liberal o la estatista, era más propia para hacer



frente a una inminente guerra. Él mismo respondió que ni siquiera en medio de una guerra se puede justificar la intervención del Estado, argumento que luego fue ratificado por otros participantes, quienes manifestaron que una economía planificada siempre lleva al agotamiento de los recursos. Sin embargo, debido al contexto en el que se encontraban, justamente un año antes del inicio de la Segunda Guerra Mundial, los participantes manifestaron otras preocupaciones que debían resolverse, como la aparente contradicción entre la economía liberal y otra que se prepara para la guerra, sobre todo por el control que se necesita para orientar la producción.

Domingo 28 de agosto

El tema de la sesión dominical fue “El liberalismo y el nacionalismo económico”. Aquí se cuestionaron las consecuencias de la desaceleración económica y de producción, que eran las ventajas de la política económica liberal. Algunos participantes como W. Röpke expresaron que las causas del declive se debían a cuestiones derivadas del término de la expansión colonial y a la desaceleración de la natalidad de individuos blancos. Sin embargo, otros participantes dieron opiniones diferentes con referencia a la política monetaria, el problema del intervencionismo, la necesidad de crear un organismo de cooperación internacional, entre otros puntos. En esta sesión se mencionó la necesidad de conocer los errores del nacionalismo para poder combatirlos. El tenor Louis Marlio mencionó que unas de las causas del declive fue el surgimiento de nuevos territorios políticos que limitaron la expansión del mercado.

La segunda etapa de la sesión llevó a discusión el tema “El liberalismo y la cuestión social”. Esta se encaminó a escudriñar si el liberalismo era capaz de garantizar un mínimo de seguridad para la población o si era una ideología cruel, sin la posibilidad de tener conciencia moral y de masas. Las aportaciones derivadas del cuestionamiento llevaron a una bien conocida postura liberal, la búsqueda del equilibrio, de manera que adjudicaron los problemas como el desempleo a la intervención del Estado. Esto debido al establecimiento del salario mínimo, lo que tuvo como consecuencia el aumento de los niveles de desempleo. Coincidieron en decir que las políticas de intervención fomentan un estado de crueldad, ya que miran al trabajador desde el mínimo vital, mientras que el sistema liberal trata de asegurar el máximo bienestar. La discusión toca también el tema del sistema de seguros, entre otros puntos, donde llegaron a la conclusión de que el liberalismo es más benéfico para las masas porque eleva los estándares de vida.

Lunes 29 de agosto

Las dos sesiones de este día tuvieron como pregunta central “¿Cuáles son las causas psicológicas y sociológicas, políticas e ideológicas, de la decadencia del



liberalismo?” Esto surge bajo la premisa de que el sistema liberal reúne ventajas únicas, tales como el equilibrio duradero, la productividad máxima, su compatibilidad con la libertad y con la dignidad humana. Cabe señalar que hubo manifestaciones de desconcierto por parte de los participantes ante el evidente rechazo del sistema en su contexto puesto que, para ellos, el sistema liberal había permitido un magnífico avance en la sociedad. De ahí su interés por tratar de comprender los factores exógenos que incidían en el declive y el rechazo de su ideología.

Martes 30 de agosto

La primera parte de la última sesión llevó por nombre “La agenda del liberalismo”, tuvo como objetivo estimular la generación de propuestas para promover el retorno del liberalismo como sistema económico. Walter Lippmann fue el encargado de exponer los puntos principales de dicha agenda, donde mencionó que este modelo económico y su principio de libre mercado es el sistema mejor capacitado para ofrecer la máxima satisfacción. Sobre el Estado, señaló que este debe limitarse a garantizar el orden legal, sin embargo, no excluyó la idea de que parte del ingreso nacional pueda financiar la colectividad, sobre todo en cuanto a la seguridad social, defensa, educación, servicios sociales e investigación. Las aportaciones del resto de los participantes reflejaron interés por el futuro del liberalismo, los retos para lograr permear en la sociedad y se discutió brevemente el nombre adecuado para romper con el estigma del viejo sistema liberal.¹

La segunda parte llevó por título “Los problemas teóricos y prácticos del retorno del liberalismo”. Donde además de sentar las bases para la creación del Centro Internacional de Estudios para la Renovación del Liberalismo, se estableció una lista de los problemas teóricos y prácticos que se debían resolver para poder cumplir sus objetivos. Entre ellos se encontraba: entender qué formas de intervención pueden ser compatibles con el mecanismo de mercado, la relación entre la economía de guerra y el liberalismo, las reformas estructurales necesarias para que un Estado sea completamente liberal, la necesidad de la organización de una sociedad de naciones liberales, la coexistencia de dos tipos de economías (la liberal y la totalitaria), la reorientación a la paz y la educación liberal tanto para élite como para las masas. Los acuerdos y propuestas se aceptaron por unanimidad y se eligieron los miembros de los comités. Luego de los mensajes finales, tanto del personaje que inspiró el coloquio, Walter Lippmann, como del organizador, Louis Rougier, y el representante de los participantes, Louis Marlio, el coloquio fue concluido.

1 Cabe señalar que en el libro de María Eugenia Romero Sotelo *Los orígenes del neoliberalismo en México*, menciona que quien acuña el nombre de Neoliberalismo es Alexander Rüstow, que, si bien en las actas acontece como un activo participante, no aparece propiamente como fundador del nombre, por lo que valdría la pena comparar las fuentes. En las actas el primer acercamiento es de Louis Marlio “Preferiría que se llamase a esta doctrina <<liberalismo positivo>>, <<liberalismo social>> o <<neoliberalismo>>” (p. 169)



Luego de la traducción de las actas, Fernando Escalante nos ofrece algunas líneas a manera de conclusión, donde no puede dejar de externar su sorpresa de que, a pesar de la importancia del evento, las actas sean prácticamente inéditas. No están de más sus palabras al decir que: “Las actas permiten documentar indudable y exactamente el origen del movimiento intelectual más influyente del último medio siglo” (p.183). En este punto resulta pertinente mencionar que la traducción presentada por el autor puede catalogarse como una de las más importantes aportaciones al tema del neoliberalismo para la comunidad de habla hispana, lo cual, sin duda, va a enriquecer en lo sucesivo el debate científico. La actual demanda del término, la premura, además de la facilidad con la que es utilizado y explotado, hace que sea por demás necesario ir a las fuentes originales en donde se gestaron las ideas que se estudian en el presente.

La aportación que Escalante Gonzalbo nos presenta, es una lectura necesaria para los estudiosos de las cuestiones neoliberales y obligada para todo aquel político, economista, ideólogo u “opinólogo” que asuma una postura a favor o en contra del sistema neoliberal. Para finalizar, este texto resulta indispensable para la nueva ola de liberales que, como forma de desprenderse de la fama que se ha ganado la política neoliberal en últimas fechas, se hacen llamar ahora “libertarios”, muchos de ellos sin entender la diferencia entre el libertarismo y el neoliberalismo, tratando de reproducir de esta manera, ya sea inconsciente o no, una de las estrategias de renovación ideadas en el coloquio *Lippmann* hace más de 80 años. ☼





Antrópica

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades

Carta editorial

Gabriel Angelotti Pasteur

The new normality o la vieja normalidad disfrazada con cubrebocas

Artículos académicos

Silvia Valiente

Pensar decolonialmente desde un lugar de enunciación no académico. Heridas coloniales que habitan cuerpos, espacios y tiempos heterogéneos.

Francisco Hernández Galván y Alethia Dánae

Vargas Silva

Masculinidades disidentes: metodología feminista-*queer* y performatividad de género.

Angélica Rodríguez Abad

Retos y experiencias de las familias monoparentales encabezadas por mujeres madres solteras de Amacuilapilco, Morelos.

Carlos Alberto Navarro Fuentes

Parresía, ética y cuidado de sí. Apuntes para una antropología filosófica.

Juan Camilo Perdomo Marín

“Procesos y Escalas”: Apuestas por una nueva mereología social

María Marlene Acosta Jiménez, María de la Luz Valderrábano Almegua, Pedro Joaquín Gutiérrez Yurrita y Jaime Castro-Campos

Los retos para la sostenibilidad urbana en el contexto del antropoceno

Fernando Enseñat Soberanis, Claudia Dávila Valdés, Lucelly Verónica Albornos Rodríguez
Percepciones de los residentes de Pisté (Yucatán) sobre los impactos del turismo

Liminal

José Rafael Córdova Santos

Educación e ideologías en el México Posrevolucionario (1921-1946); la formación del ciudadano en los proyectos de nación.

Violeta Castañeda Castañeda

“Avisa a tus padres que van a ir a pedir tu mano el domingo”. Estudio etnográfico sobre el simbolismo del ritual de boda en Almoloya del Río.

Traducción

Salvador Percastre-Mendizábal

Medios sociales en política: El papel de las redes sociales digitales en las elecciones de 2015 en la Ciudad de México

Fotografía etnográfica

Damián González Pérez

En la casa del Rayo

Reseña

Ubaldo Dzib

Colonización y Colonialidad: La formación del estado y la sociedad moderna en la Cuenca del río Candelaria

José Antonio Abreu Colombri

El Telegrama que salvó a Franco. Londres, Washington y la cuestión del Régimen (1942-1945)

Itzel Rubí Díaz

Así empezó todo. Orígenes del neoliberalismo

Dossier

Claudia Morales Carbajal y Carlos Alberto Casas Mendoza.

Mirar el arte desde la antropología.

